JOHANN FRIEDRICH HERBART'S

SÄMMTLICHE WERKE

HERAUSGEGEBEN

VON

G. HARTENSTEIN.

ACHTER BAND.

SCHRIFTEN ZUR PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE.

ERSTER THEIL.

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1851.

JOHANN FRIEDRICH HERBART'S

SCHRIFTEN

ZUR

PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE

HERAUSGEGEBEN

VON

G. HARTENSTEIN.

ERSTER THEIL.

ALLGEMEINE PRAKTISCHE PHILOSOPHIE. — ANALYTISCHE BELEUCHTUNG DES NATURRECHTS UND DER MORAL.

LEIPZIG,
VERLAG VON LEOPOLD VOSS.
1851.



VORWORT.

Während der dritte bis siebente Band diejenigen Schriften enthält, die sich ausschliessend mit den Problemen der theoretischen Forschung beschäftigen, beginnt mit dem vorliegenden achten Bande die Reihe derjenigen Arbeiten, welche die Ethik oder, wie Herbart, ohne Aengstlichkeit den Sprachgebrauch einer früheren Zeit beibehaltend, es gewöhnlich nennt, die praktische Philosophie zum Gegenstande haben. So wohl der Zeit, als der Sache nach nimmt unter ihnen die im Jahre 1808 gleichzeitig mit den *Hauptpuncten der Metaphysik* herausgegebene *allgemeine praktische Philosophie* die erste Stelle ein; eine Schrift, die trotz ihres verhältnissmässig geringen Umfangs die Grundgedanken der gesammten Ethik und das Verhältniss der zu ihr gehörenden Untersuchungen so vollständig darlegt, dass alles Uebrige, was Herbart später über diese Gegenstände erläuternd, rechtfertigend, oder im Einzelnen ausführend geschrieben hat, auf sie zurückweist oder an sie sich anschliesst. Zugleich ist sie in formaler Beziehung eine von seinen in sich selbst vollendetsten Arbeiten. Sie fällt in eine Periode seines Lebens, wo er keinen andern Zweck hatte, als seine Gedanken in der Bestimmtheit und in dem Zusammenhange, der sich ihm aufdrängte, klar und präcis auszusprechen; so wenig sie daher etwas von dem erblicken lässt, was für den Verfasser blosse Vorarbeit war, so wenig behelligt sie den Leser mit einer Polemik, die etwas Mehr wäre, als ein Streiflicht, welches im Vorübergehn auf abweichende Ansichten fällt; von jedem Schein eines Strebens nach falschem Glanze weit entfernt sucht

sie ihre Stützpuncte nirgends in der Stärke der Worte, sondern nur in der Kraft der Gedanken. Durch diese innere Herrschaft über einen durchaus eigenthümlichen Gedankenkreis gewinnt diese Schrift, wie fast alle übrigen aus derselben Periode, eine klassische Ruhe und Reinheit der Darstellung, rücksichtlich deren unter den Neuern nur wenige Erzeugnisse des philosophischen Denkens mit ihr verglichen werden können, während das Interesse gerade an diesen Gegenständen der Untersuchung ihr zugleich eine Wärme verleiht, die auf jede feinere Empfindung wohlthuend wirken muss. Gleichwohl ist es begreiflich, dass es auch jetzt noch wohl Leser geben kann, die den ruhig dahinfliessenden Strom dieser Darstellung für minder tief halten, weil seine Ufer nicht mit Bergen eines gelehrten Apparats umbaut sind und weil er nicht in polemischen Kampfe schäumende Wellen wirft. Dazu kommt, dass sie die Bestimmung einer *allgemeinen* Untersuchung mit einer fast ängstlichen Gewissenhaftigkeit festhält; dass sie für viele bedeutende, in ihrer Beziehung zu den wirklichen Verhältnissen des menschlichen Lebens unter bestimmten Voraussetzungen geradezu entscheidende Puncte nur den Ort anzeigt, wo deren Erörterung hingehören würde; dass sie überhaupt dem eigenen Denken des Lesers beinahe Alles überlässt, was sich einerseits auf die Bestimmung der eigenthümlichen Natur und Aufgabe der Ethik, andrerseits auf die Entwickelung der hier dargelegten Principien bezieht; und deshalb werden die in den übrigen Schriften ihres Urhebers freilich sehr zerstreut liegenden Hülfsmittel ihres Verständnisses und ihrer Anwendung nicht unbeachtet bleiben dürfen. Müssen doch, abgesehen von allem Uebrigen, schon die beiden Sätze, dass die Erforschung der Gründe und Gesetze dessen, was ist und geschieht, und die Bestimmung des Werths oder Unwerths dieses Seins oder Geschehens zwei disparate Aufgaben sind, und dass die ethischen Werthbestimmungen ihren wahren und erschöpfenden Ausdruck nicht in einer einzigen Idee, sondern in mehreren fin-

den, deren jede ihren eigenen Inhalt und Charakter hat, diese ganze Darstellung der Ethik von vorn herein allen denen fast unzugänglich machen, welchen die Einheit des Princips nicht nur für jedes gleichartige Gebiet einer philosophischen Untersuchung, sondern auch für die gesammte Philosophie ein Axiom ist, welches anzutasten so viel heisse, als auf alle Wissenschaft Verzicht leisten.

Rücksichtlich des vorliegenden Abdrucks genügt es zu bemerken, dass der sehr weitläuftige Druck des Originals eine vollständige Angabe aller Seitenzahlen unnöthig erscheinen lies; es sind daher bei dieser Schrift nur diejenigen Seitenzahlen des Originals angegeben worden, deren Anfang auf das Ende der betreffenden Seite des Abdrucks fällt. Rücksichtlich des von S. 175 an dem Text des Buchs hinzugefügten Anhangs kann ich nur das wiederholen, was ich bei der ersten Veröffentlichung desselben in der Sammlung der kleineren Schriften Herbart's (Bd. III, S. 179—209) in der Vorrede zu diesem Bande S. X darüber gesagt habe. Dieser Anhang ist aus handschriftlichen Aufzeichnungen entlehnt, die Herbart in ein durchschossenes Exemplar der *allgemeinen praktischen Philosophie* geschrieben hatte, ohne jedoch diese Aufzeichnungen vollständig zu enthalten. Abgedruckt ist zuvörderst die Umarbeitung des Anfangs der Einleitung bis zu den Worten: *„auch nur in Frage bringen zu dürfen“* (S. 9), eine Darstellung, die wohl geeignet ist, die Einsicht in die Unzulänglichkeit einer *Begründung* der Ethik durch die Begriffe des Rechts, der Pflicht, der Tugend und des Gutes dem gewöhnlichen Verständniss näher zu legen, als die in dem Buche selbst enthaltene Entwickelung. Als dritter Abschnitt der Einleitung sollte eine vorläufige Prüfung der Trennung zwischen Moral und Rechtslehre folgen; da aber dieser Zusatz im Wesentlichen in die *analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral* §. 26 flg. verarbeitet worden ist, so ist die Mittheilung desselben unterblieben. Dasselbe gilt zum Theil von einem ausführlichen historischen

Abschnitt über die Richtung, welche die Ethik durch Spinoza und Kant erhalten hat, der nach dem fünften Capitel des ersten Buchs eingeschaltet werden sollte. Was nämlich dieser Zusatz über Spinoza enthielt, hatte, wenn auch abgekürzt, ebenfalls in der *analytischen Beleuchtung* u. s. w. §. 35 flgg. eine Stelle gefunden; und nur die *Bemerkungen über die Gestaltung der Ethik durch und nach Kant* (S. 185) schienen sich zum Abdruck zu eignen, obgleich sie besonders gegen das Ende hin nur sehr aphoristisch sind. Ganz weggeblieben sind dagegen ziemlich ausführliche Materialien zu einer Kritik über den gewöhnlichen Vortrag des Naturrechts, welche für einen Zusatz zu dem achten Capitel des ersten Buchs benutzt werden sollten, weil sie, so weit sie nicht ebenfalls schon in die *analytische Beleuchtung* u. s. w. §. 75 flgg. verarbeitet waren, fast nur die Form von Auszügen für den Privatgebrauch hatten. Die kleineren Aenderungen und Zusätze aber zu einzelnen Stellen des Buchs sind mit Angabe des Orts, wohin sie gehören, hier von S. 196 an vollständig mitgetheilt worden. — S. 209 folgt unter der Ueberschrift „*Erklärung*" noch eine Antikritik gegen eine Recension der *allgemeinen praktischen Philosophie*, welche Herbart im Jahr 1809 in die jenaische Literaturzeitung hatte einrücken lassen.

Sowohl der Zeit nach von der *allgemeinen praktischen Philosophie* durch einen Zwischenraum von fast dreissig Jahren getrennt, als auch der Behandlung nach von ihr sehr verschieden ist die von Herbart im Jahr 1836 herausgegebene *analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral*, welche die zweite Hälfte dieses Bandes bildet. Ihr Verhältniss zur *allgemeinen praktischen Philosophie* hat Herbart selbst in der Vorrede hinreichend bezeichnet; als ein Zusatz zu dieser Vorrede kann überdies die hier noch folgende Selbstanzeige dieser Schrift in den götting. gel. Anzeigen (1836, St. 189, S. 1881—86) betrachtet werden.

„Die Vorrede zu diesem Lehrbuche erinnert an den Gegensatz der Synthese und Analyse; ferner an die Verwandtschaft

der Analyse und der Kritik. Dem synthetischen Vortrage dient (wie in der Psychologie und Naturphilosophie gezeigt worden) der analytische zur Prüfung, Bestätigung, Erweiterung; die Analyse vorhandener *Systeme* aber, die nicht fehlerfrei sind, geht mehr oder weniger in Kritik über. Die allgemeine praktische Philosophie des Verfassers, welche den Gang der Vorträge bestimmt, ist synthetisch abgefasst; diese Vorträge können keine vollständige Kritik der bisherigen Sittenlehre in sich aufnehmen, aber eine Vorzeichnung dazu, welche beim Fortschritte gelehrter Studien allmälig auszufüllen den Zuhörern überlassen bleiben muss, wird ihnen unter dem hier gewählten Titel geliefert. Dadurch tritt das Buch dem bekannten Werke Schleiermacher's gegenüber. Wiewohl es nun an Ausführlichkeit hinter demselben zurückbleibt, so wird dennoch eine Vergleichung zwischen beiden nicht zu vermeiden sein; in solcher Hinsicht mögen hier einige Worte Platz finden. Erstlich kannte Schleiermacher, als Theolog, die Moral besser als das Naturrecht. Mit letzterem meint er, ganz am Ende seines Werks, auf ein paar Seiten fertig zu werden; er sagt, es sei nicht nöthig, auf einen Anderen dabei Rücksicht zu nehmen, als nur auf Fichte. Also nicht auf Grotius; dessen berühmtes Werk *de iure belli et pacis* gleichwohl mehr verdient hätte von ihm benutzt zu werden, als selbst die Ethiken des Aristoteles und des Spinoza. Nach solcher Eile schliesst er mit einem Verwerfungsurtheil. Das Recht, in sofern es ein Handeln bestimme, sei nichts Ursprüngliches und für sich Bestehendes. Das Naturrecht sei eine Unform, eine rechte Ethik müsse dieselbe zerstören, und das Wesen und Praktische daraus in sich aufnehmen; jede Ethik die hiezu unfähig sei, und jene Disciplin anerkenne, müsse im Sittlichen oder im Systematischen, oder in beiden, vernachlässigt sein! Dem Eindrucke, welchen ein solches Urtheil machen kann, darf man die Zuhörer nicht überlassen; gleichwohl kann von dem Werke Schleiermacher's auch nicht geschwiegen werden, und der Verfasser kann es um so weniger, da er den Schein hat, mit jenem überein zu stimmen; indem in seiner praktischen Philosophie das Recht zwar selbstständig hervortritt, *die Anwendung* aller praktischen Ideen aber verbunden wird, so dass die beiden Fragen, ob das Recht etwas Ursprüngliches sei? und in wiefern es ein Handeln be-

stimme? von einander getrennt werden; folglich kein *solches* Naturrecht, als ob dadurch die *Praxis* hinreichend bestimmt würde, sich von der Moral *absondern* kann; noch viel weniger aber eine *Vermengung* der *Idee* des Rechts mit den anderen praktischen *Ideen* einzuräumen ist. Es kann hier nicht darauf eingegangen werden, welche Folgen es haben möchte, wenn die blossen Rechtsfragen, die im praktischen Leben oftmals eben so nackt als schneidend hervortreten, von der Wissenschaft gleichsam ignorirt würden; aber das wird schon einleuchten, dass eine so grosse Differenz auf den ganzen Plan einer Kritik der Sittenlehre den entscheidendsten Einfluss haben muss. Ueberdies nun hat Schleiermacher einen Plan zum Grunde gelegt, der einer synthetischen, also von historischen Rücksichten befreiten Darstellung angemessen scheinen könnte; aber Neues und Altes läuft bei ihm unaufhörlich durch einander; und wie das Factum, dessen vorhin erwähnt worden, nämlich die vorhandene Trennung des Naturrechts von der Moral, in Schatten gestellt ist, so erblickt man überhaupt bei Schleiermacher die Systeme nicht an ihren Plätzen in der Zeit. Während nun seine Kritik sie als etwas Zeitloses behandelt, vergisst sie, dass sie vor allem sich selbst wegen der Treue oder Untreue ihrer Auffassung des Vorhandenen gegen den Zweifel sichern muss, der sogleich entsteht, wenn Jemand das Zeitliche ohne Rücksicht auf die Zeitumstände darzustellen unternimmt. Hiermit hängt wenigstens zum Theil die unpassende Annäherung des Spinoza an den Platon zusammen, worüber anderwärts (und noch neuerlich in den Briefen über die Willensfreiheit) gesprochen worden. Der Verfasser hat für seine Pflicht gehalten, zuerst eine kurze historische Einleitung, die bis auf Grotius geht, dann eine vorläufige Uebersicht des Naturrechts und der Moral, wie sie nun einmal getrennt vorliegen, zu geben; hieran schon knüpfen sich Betrachtungen, wodurch der erste Abschnitt, von der Begründung der praktischen Philosophie, abgekürzt wird; (dieser Theil würde übrigens in einem eigentlich kritischen Werke weit ausführlicher behandelt sein:) Im zweiten Abschnitte, der sich mit dem Naturrechte beschäftigt, wird zuvörderst gezeigt, dass die Lehre des Grotius nicht dahin geht, es von der Moral los zu reissen, dass aber die Idee des Rechts, obschon im Wesentlichen richtig erkannt, nicht scharf genug von den Ideen der Vollkommenheit einerseits,

der Vergeltung andererseits, unterschieden ist; (woraus späterhin ein Bedürfniss des Unterscheidens entstand; man schied aber Disciplinen, wo nur *Begriffe* zu sondern waren.) Uebrigens bietet Grotius den Vortheil dar, dass nach seiner Anleitung sehr bald das wirkliche Verhältniss unter unabhängigen Völkern in Parallele tritt mit dem Naturstande, der unter Privatpersonen sein würde, wenn sie nicht Staatsbürger oder doch dem Staate unterworfen wären. Ein wirkliches Verhältniss ist klarer, als ein solches, in welches man sich kaum hinein *denken* kann; der jetzt gewöhnliche Fortschritt vom Privatrechte zum Staatsrechte und von da zum Völkerrechte ist dagegen ein Vorwärts- und Rückwärtsgehen, denn vom ausgebildeten Staatsleben kehrt man zurück zur Möglichkeit des Krieges, der ein Streit im Grossen ist. Nachdem die Analyse nun schon beim Grotius Gelegenheit fand, die Hauptpuncte des Rechts *vor* dem Staate auseinander zu setzen, kann sie, bei der kantischen Periode, kürzer sein; hier ist einerseits jene Trennung der beiden Disciplinen, andererseits das Staatsrecht in Betracht zu ziehen; aber hier auch zeigt sich (namentlich bei Fichte) wieder ein unwillkürliches Bedürfniss des Naturrechts, die ihm angewiesenen Grenzen überschreitend sich der Moral anzuschliessen. So ist schon der dritte Abschnitt vorbereitet; und nur anhangsweise konnte dem vorigen noch eine kurze Probe aus einem der neuesten Naturrechte mitgegeben werden, wozu die Eintheilung der Verträge (nach Droste-Hülshof) gewählt ist. Es kam bei dieser Probe eigentlich darauf an, bemerklich zu machen, dass sich das Naturrecht jenem Verwerfungsurtheile nicht gefügt hat; wie es sich einer so unsanften Behandlung gewiss niemals fügen wird. Uebrigens ist wegen des Zusammenhanges zwischen dem Naturrecht und den Staatswissenschaften öfter auf Pölitz hingewiesen, dessen Werk über die letzteren eine vorzügliche Verbreitung erlangt hat. Für den letzten Abschnitt, über die Moral, wurde Stäudlin benutzt; einer der gelehrtesten Kenner der *Geschichte* der Moral. In diesem Abschnitte war eine Verwirrung der Begriffe aufzuräumen, die Schleiermacher wohl empfunden, aber nur in sofern gebessert hat, als er den allerdings sehr wichtigen Unterschied zwischen der Tugend (die den Werth der Person betrifft) und Pflicht (die mit Handlungen sammt deren Anlässen und Folgen zusammenhängt) stark hervorhob. So

lange jedoch nicht die praktischen Ideen gesondert, ja nicht einmal die ursprünglichen und die gesellschaftlichen Ideen deutlich unterschieden waren; so lange man von Kant auf Maximen verwiesen wurde, von denen nicht klar erkannt war, ob sie schon *vor* der Frage nach ihrer Tüchtigkeit zur allgemeinen Gesetzgebung *vorhanden*? oder erst *nach* derselben *aufzusuchen* seien? und wie es sich denn wohl mit der Sittlichkeit solcher Handlungen verhalten möge, zu denen *gar keine* Maxime hinzu gedacht worden? — liess sich die Verwirrung nicht gründlich heben; denn man sah weder, ob Tugend und Pflicht von den Maximen unabhängig seien, noch auch, was denn im Gegenfalle die Bildung, Vereinigung und Anwendung der Maximen, ja, was endlich das System der Sittenlehre selbst zur Moralität beitragen könne. Darüber konnte in dem angezeigten Buche nur unter Voraussetzung der allgemeinen praktischen Philosophie gesprochen werden; hiermit aber wurde ein Versuch verbunden, die angewandten Theile der Sittenlehre, nämlich Politik und Pädagogik, in die ihnen gebührende Parallele zu stellen. Endlich musste noch zu der Weltansicht, welche in den letzten Kapiteln der praktischen Philosophie aufgestellt ist, ein kritischer Nachtrag geliefert werden, wozu Fichte's Meinung vom Weltplane ein hinlängliches Beispiel darzubieten schien; und zugleich das passendste Beispiel, indem übergrosse Unzufriedenheit mit der Gegenwart, wie sie Fichte schon seit Anbeginn seiner literarischen Laufbahn geäussert hat, am leichtesten dazu verleitet, vom Weltplane mehr wissen zu wollen, als man davon wissen kann, und der Moralität wegen davon zu wissen braucht. Sollte übrigens Jemand eine vollständigere Anwendung der Psychologie vermissen, so dient zur Antwort 'sie muss erst mehr studirt werden;' und bei den Zuhörern der praktischen Philosophie darf man sie nicht als schon bekannt voraussetzen."

War nun dieser späte Nachtrag bestimmt, für die Entwickelungen der früheren Arbeit historische und kritische Vergleichungspuncte darzubieten, so durfte er ausdrücklich „in allen Puncten" auf eine Vergleichung mit jener rechnen und steht zu ihr ohngefähr in demselben Verhältnisse, wie der erste Band des grössern Werks über die Metaphysik zu dem zweiten.

Aber wenn schon die Mannigfaltigkeit des historischen Stoffs den Faden der Erörterung hier öfters unterbrechen macht, so stammt diese Schrift auch aus einer Zeit, in welcher in Herbart's Arbeiten an die Stelle gleichschwebender Ruhe und innerer Haltung eine man möchte sagen ungeduldige und unwillige Hastigkeit getreten war, die es zu keiner rechten Stetigkeit der Entwickelung kommen lässt. Obwohl daher die *analytische Beleuchtung* u. s. w. an vielen Stellen, auch abgesehen von den historischen Vergleichungen, sehr wesentliche Erläuterungen der allgemeinen praktischen Philosophie darbietet, so setzt sie doch die Kenntniss der letztern voraus und kann ohne diese kaum verstanden werden. Rücksichtlich der in ihr gewählten Form der Darstellung wird man einiges Gewicht auch darauf legen müssen, dass sie, wie ihr Titel anzeigt, zum Gebrauch beim mündlichen Vortrag bestimmt war, dem es überlassen bleiben durfte, die fragmentarischen Umrisse derselben auszufüllen und zu einem Ganzen zu verknüpfen.

Leipzig, im Monat April 1851.

G. Hartenstein.

INHALT.

Seite

ALLGEMEINE PRAKTISCHE PHILOSOPHIE.

Seite

ANALYTISCHE BELEUCHTUNG DES NATURRECHTS UND DER MORAL.

ALLGEMEINE
PRAKTISCHE PHILOSOPHIE.

1808.

EINLEITUNG.

Das stille, einsame Denken, sein Suchen und sein Finden, seine Sorgen und seine Befriedigungen, aus eigner Uebung kennen, und schätzen, und lieben: heisst, die Philosophie kennen, schätzen, lieben. Durch keine Definition, durch keine Beschränkung auf einen bestimmten Gegenstand, und auf bestimmte Arten des Gedankenschrittes, wird derjenige sich's nehmen lassen, philosophirt zu haben, welcher, schwebend in der weiten Mitte zwischen dem Rechnen und dem Dichten, irgend Etwas, das Mehr sein wollte als ein Gebilde der Willkür, verfolgte, nicht um einen andern Zweck, sondern um es selbst zu erreichen. Man sagt von der Tugend, sie sei ihres Lohns gewiss, ohne auszugehn auf den Lohn. Dasselbe gilt von dem reinen Forschungseifer. Ist's vielleicht Verwandtschaft, worauf die Aehnlichkeit beider beruht? Die *praktische* Philosophie soll darauf antworten können, denn sie hat zu reden von der Tugend.

Sie hat auch zu reden vom Leben, von dem Handeln. Aber nicht *darum* heisst sie PRAKTISCH, damit man ihre Nützlichkeit rühme. Das wäre zweideutig; denn was Einem nützt, wird dem Andern leicht gefährlich. Man wolle der Wissenschaft nicht so enge Verhältnisse mit den Menschen zumuthen, dass sie hier Freunde, dort Feinde haben könnte. Ferne sei alles, was ihr das Ansehen einer streitenden Göttin geben möchte, die allenfalls in Person erscheinen werde auf den Tummelplätzen der Welt. Auch nicht Orakel wolle man sie fragen, nach eingerissenen Uebeln, wie nun zu helfen stehe? oder mit verdorbenem Herzen kommen, Entsündigungen zu holen. Für lautere Seelen ist ihre Sprache kräftig. Vernehmlich noch in einzelnen Stunden lauterer Stimmung. Ueberall sich wendend an das Reine in den reineren Menschen, spricht sie ihr Wort; unwissend, wie es möge umhergetragen werden von der Phan-

tasie im Gemüth, vom Gerede unter der Menge; unwissend, wie viele Schwärmer es entzücken, wie viel neuen Trug es die Heuchler lehren werde. —

Was ist das Gute? Wer ist der Gute? der Bessere? der Schlechtere? Geurtheilt wird genug durch diese Worte des Beifalls und des Tadels, von Einem über den Andern im Gespräch, und von jedem über sich selbst im Gewissen. Ist überhaupt ein solches Urtheilen statthaft? und, wenn dies bejaht würde: welche Urtheile sind richtig? — Wie man den Ausspruch des Beifalls und Tadels ein praktisches Urtheil nennen möchte, so wäre die *Berichtigung* solcher Urtheile von der praktischen Philosophie zu erwarten, als ihr eigentlicher Beruf, — wenn sie einen Beruf hat, und wenn sie selbst etwas ist.

Kann Jemand die Meinung: aller Beifall und Tadel über menschliche Sinnesart und Handlungsweise sei nur leeres Wort, — mehr als spielend hinwerfen; kann er sie ernsthaft in sich halten und hegen: so mag derselbe dem für ihn thörichten Beginnen der praktischen Philosophie immerhin lächelnd so lange zuschauen, bis ihm ein neuer Ernst kommt, und er sich fortgezogen fühlt.

Wenn aber eine Menge von Personen, die sich sammt und sonders zum praktischen Urtheil befugt halten, einander gegenseitig Unrichtigkeit desselben zur Last legen: wie wird die Philosophie es anfangen, in ihrer aller Namen gültig zu urtheilen? Man wird nicht träumen von einer höhern Autorität, wodurch sie der, ursprünglich in einem Jeden sich erhebenden Stimme, eine veränderte Sprache gebieten könnte. Eben darum nun, weil jeder selbst der Urtheilende, die Philosophie aber keiner von Allen, ist, ergiebt sich ganz leicht die Antwort: die Philosophie urtheilt gar nicht; sie *macht* aber urtheilen. Und, da jedes Urtheil sich durch seinen Gegenstand bestimmt findet, sie macht dadurch richtig urtheilen, dass sie den Gegenstand richtig, d. h. zur vollkommnen Auffassung, darstellt.

Dies ist ihr ganzes Geheimniss; und, nachdem es verrathen ist, könnten wir unmittelbar zum Werke schreiten, stünde nicht zu befürchten, dass unter Darstellung von Gegenständen etwas Unpassendes verstanden, und daran die gangbaren Begriffe von praktischer Philosophie nicht glücklich geknüpft werden möchten.

Was kann diese Wissenschaft darzustellen haben? — Am

willigsten möchten sich die sogenannten wahren Güter, oder auch das höchste Gut, dazu hergeben, gleichsam vor uns hingestellt zu werden, zur reizenden Schau, um sich erwerben, erkämpfen, zueignen zu lassen. So wäre es denn nicht der ruhige Anblick, und kein, dem Kennerauge abgewonnener, Beifall, sondern ein wirksamer Antrieb, eine sanfte Gewalt, was durch die Ausstellung dieser Gegenstände erreicht würde. Nicht stillstehend zu urtheilen, sondern vorwärts schreitend zu handeln, — mindestens um ein Werk zu vollbringen, dessen Dasein für uns einen Werth habe, — dazu wären wir, recht praktisch, wie es scheint, ermuntert. Hierüber nun kann man nur bekannte Sachen wiederholen. Wenn etwas insofern ein Gut ist, wiefern es begehrt und angestrebt wird: so liegt der letzte Grund seiner Vorzüglichkeit eben in diesem Begehren und Anstreben selbst. Aber die Güte dieses Begehrens, sein Vorzug vor jedem schlechten Begehren, sollte ihm von diesem Gute kommen? So drehen wir uns im Kreise; alles bleibt unbestimmt; und die praktische Philosophie gewinnt keinen Anfang noch Inhalt. Also muss entweder das Gut unabhängig von dem Begehren desselben, oder das Begehren unabhängig von seinem Gut, ursprünglich gewürdiget werden. Vielleicht kann jedes von beiden statt finden, wenn schon nicht zugleich. Es mag Güter geben, — und eine Schätzung derselben, *wodurch* sie eben *als* Güter bezeichnet werden, — unabhängig von allem Wollen, Wünschen, Streben, Zueignen, und dergleichen. Und, eine solche WILLENLOSE Schätzung einmal angenommen, mag auch, unter der Zahl ihrer GEGENSTÄNDE, ein gewisses Begehren, ein gewisses Wollen, Beschliessen, Handeln mit vorkommen. Ja der letztere Fall ist die ganz einheimische Grundvoraussetzung der praktischen Philosophie, deren Kritik um andere Dinge sich nicht kümmernd, unmittelbar den Willen treffen soll. So nun würde einiges Wollen, ohne Frage nach seinem Gegenstande, seiner selbst wegen zu den Gütern, und gleicherweise anderes Wollen zu den Uebeln gerechnet werden müssen. Gestehen wir indessen, dass hier der Sprachgebrauch verletzt wird; so wie schon dort, wo wir überhaupt Güter, als solche bezeichnet durch eine willenlose Schätzung, annahmen. Der Ausdruck: *gut*, setzt in der That immer einen *Willen* voraus, DEM etwas gut sei. Darauf wird in der Folge selbst die Benennung *Güte*,

als beifallswerthe Eigenschaft des Willens, zurückgeführt werden. Für jetzt aber halten wir den Gedanken einer willenlosen Schätzung nnd Würdigung fest, deren Gegenstand Begehrung oder Wille sei; indem wir uns zugleich den Versuch, *eine Güterlehre zur Sittenlehre zu erheben*, als vergeblich untersagen.

Es ergiebt sich hier eine Erinnerung an das, was dort vergessen schien, wo gefragt ward, was denn die praktische Philosophie könne darzustellen haben, um darüber urtheilen zu machen? Nichts anderes nämlich, als gewisse Zeichnungen eines solchen und solchen *Wollens*, hat sie zu liefern; damit bei den Zuschauern über einiges Wollen ein unwillkürlicher Beifall, über anderes ein unwillkürliches Missfallen rege werde. — Aber warum ein solches und solches, warum einiges und ein anderes Wollen? Warum nicht reiche Darstellungen ganzer wollender Personen und Charaktere? Und ein Hervorheben des tiefgegriffenen Kerns, in welchem die einzelnen Bestrebungen Eins sind, und wahrhaft *sind*? Warum urtheilen lassen wie über ein Fremdes, — warum nicht lieber gerade hineinversetzen in die edle Gemüthsart, als in das wahre Selbst? Warum nicht das Urprincip des endlichen Willens in dem Unendlichen auffordern zum Hervortreten, damit die kalte Moral beschämt verstumme? — Leider! dergleichen hohe Reden sind für die praktische Philosophie ganz und gar unverständlich; und sie muss die Erwiederung der Metaphysik überlassen. Wofern jedoch ein angebliches reales Urprincip des Willens, oder auch der ganzen Persönlichkeit, etwa den Stolz eines Familienhauptes annähme, und sich seines Ranges wegen die Entscheidung über den Werth der einzelnen Bestrebungen anmaasste: so ist zu erwarten, dass, mit völliger Nichtachtung dieser Anmaassungen, die gewöhnliche und gemeine Beurtheilung nach wie vor daneben fortgehn würde; indem es ihr einmal eigen ist, sich keiner Autorität zu unterwerfen. So sehr eigen, dass, erschiene jenes Urprincip selbst auf irgend eine Weise unter der Gestalt eines Willens, es sich eben dadurch ohne Zweifel der nämlichen Censur, wie aller Wille überhaupt, darbieten würde. — Wenn in der Welt der Menschen etwa ein Herr von altem und wahrhaft ruhmvollem Adel seinen Stammbaum dem Sohne durch die Thaten der Vorfahren erläutert: so lässt sich begreifen, dass dem Sohne beides, der Muth und die Zumuthung wachse, zu verhüten, dass nicht die an-

gestammte Kraft durch eine, mehr als gemeine, individuelle Schlechtigkeit in ihm unterdrückt werde; allein wer lächelt nicht über den thörichten Wahn, der, in Fällen dieser Art, zuweilen die blosse *Kenntniss* von dem Geist des Hauses und von dem Kern seines Charakters gelten lässt statt des *Urtheils* über den *Werth* dieses Geistes und Charakters?

Durch einen ähnlichen Wahn verunreinigt zu werden, würde die Sittenlehre Gefahr laufen, wenn sie sich *ursprünglich* die Gestalt einer Tugendlehre geben wollte. Die Tugend nämlich ist nicht unmittelbar die Vorzüglichkeit des Willens, sondern das Reelle, das Princip zu dieser Vorzüglichkeit. Eine Tugendlehre also würde das Urtheil, welches den Vorzug ausspricht, nicht rein hervortreten lassen, indem sie sogleich das *Hervorbringende* selbst aufzufassen geböte, welches ohne Zweifel nur möglich wäre durch ein inneres Nachahmen der vorgebildeten geistigen That, — oder besser, durch den kühnen Versuch, in ursprünglicher Erzeugung die Beschreibungen derselben sich verständlich zu machen. Abgesehen nun von der psychologischen Bedenklichkeit: wie wohl bei diesem Versuch, um die Brust recht gross und voll zu nehmen, sich jeder von sich selbst anfüllen möchte, — oder, wenn eben dies zu vermeiden geboten wäre, wie seltsam wohl die Nachahmung eines phantasirten höhern Zustandes den Menschen sich selbst entfremden würde: — der *Werth* der Tugend, dies ist die Hauptsache, könnte unter der gegenwärtigen Voraussetzung nur in einem gewissen Selbstgefühl vernommen werden, welches Selbstgefühl, sobald es wollend und handelnd hervorträte, nun wiederum jener Beurtheilung ausgeliefert wäre, die über alles Wollen unwillkürlich sich pflegt zu verbreiten. Demnach, wie die Güterlehre an einer unheilbaren Unbestimmtheit leidet, indem sie das Wollen, um es zu censiren, selbst zum Maassstabe der Censur macht, so ladet dagegen eine ursprüngliche Tugendlehre den Vorwurf einer voreiligen Bestimmung dessen auf sich, was einer andern Bestimmung und Würdigung unvermeidlich entgegengeht. Uebrigens liegt die Verschiedenheit beider mehr in der Form als in der Sache. Indem sie das, worauf es ankommt, gleich sehr verfehlen: sagt die eine aufrichtiger und stolzer, was die andre versteckter und anlockender; dieses nämlich, dass das Wohlgefühl der Selbstbefriedigung das Höchste und Beste sei. Die Tugendlehre stellt dies Wohlgefühl ge-

rade in die Mitte, als Tugend oder Weisheit; die Güterlehre erregt die Hoffnung, es zu gewinnen durch Zueignung der Güter, die sie empfiehlt.

Beiden zugleich, und ihrem gemeinschaftlichen Fehler, stemmt die *Pflichtenlehre* sich entgegen. Nicht anlockend und nicht stolz, sondern demüthig, aber strenge, nimmt sie, wie es recht ist, sogleich die Willkür in jeder Gestalt gefangen; und spricht, mit dem Ausdruck *Pflicht*, eine Gebundenheit derselben aus.

Es fragt sich nur, ob sie diese Gebundenheit wird erklären können. Schon wenn wir vollkommne und *unvollkommne* Pflichten unterscheiden hören, kann der Verdacht entstehn, als sei etwas entwischt aus der Gebundenheit. Wird nun, zum Schutz der vollkommnen Pflichten, gar ein naturrechtlicher äusserer Zwang herbeigerufen; und zugleich für alle Pflichten, und die, auf sie sich beziehende, innere Gewissenhaftigkeit der Begriff von Glückswürdigkeit, von Verdienst und Strafbarkeit, eingeführt: so fehlt nicht viel, dass man nicht fürchte, durch diese Lehre einer fremden Herrschaft überwiesen zu werden, welcher an einer Form der Befugniss zu zwingen und zu lohnen gelegen war. Die Verwirrung wächst noch, wenn daneben von einer, der pflichtmässigen Gesinnung gebührenden Achtung, so wie von der Selbstentwürdigung durch entgegengesetzte Sinnesart in einer hohen Sprache geredet wird, die an die Stimme der Tugendlehre erinnert; und vollends, wenn es an Muth fehlt, den Schmuck einer gewissen Liebenswürdigkeit, welche den Lockungen der Güterlehre verwandt scheinen kann, ganz und für alle Fälle abzulegen. — Die Entwickelung dieser Knäuel ist eine Aufgabe für die Folge; — oder vielmehr, es wird sich alles von selbst entwickeln, und jedes seinen Ort einnehmen. Was aber den Grundcharakter der Pflichtenlehre betrifft, so ist derselbe eben so sehr, als der der Güter- und Tugendlehre, untauglich dazu, der praktischen Philosophie ihren ersten Ursprung nachzuweisen. Pflicht verkündet Gebundenheit des Willens. Woran? Wenn diese Frage durch Aufstellung eines ursprünglich und innerlich *Bindenden*, also eines selbst gegebnen *Gesetzes*, sollte beantwortet werden, (um einer vermeinten *fremden* Autorität nicht zu erwähren, woraus blosse Dienstbarkeit entstehn müsste, wofern nicht die Autorität nach schon *vorausgesetzten* sittlichen Begriffen veredelt würde,) wenn demnach,

wie es in der That unvermeidlich ist, ein kategorischer Imperativ als Princip der Pflichtenlehre hervorträte, so ergäbe sich eine Spaltung des Willens in dem Wollenden selbst, ein gehorchender, ein gebietender Wille, — denn Gebieten ist Wollen, — wobei alles Andre eher möchte erklärt werden können, als der sonderbare Vortritt eines Willens vor einem andern in dem nämlichen Subject. Die Gebundenheit des Willens an den Willen derselben Person? Spräche etwa Jemand, der eine Wille sei beständig, der andre aber wankelmüthig, jener wesentlich, dieser zufällig, also müsse schon, damit Ordnung werde, der biegsame sich dem unbiegsamen fügen, — ja vermässe man sich, um dies glaublich zu machen, sogar in die übersinnliche Tiefe der vernünftigen Natur hineinzuschauen: alsdann würde eben ein *Naturgesetz* (die Wahrheit solcher Eröffnungen einmal angenommen) zu Tage gefördert sein, welches wohl in irgend einer späten Zukunft sich erfüllen möchte, — denn bis jetzt weiss die Erfahrung nichts davon, dass der vorgeblich gebietende Wille besser zu herrschen verstehe in den Menschen, als der, welchem das Gehorchen bestimmt ist. *Naturgesetze nun ergeben Naturnothwendigkeiten*; aber nicht dahin war der Sinn derer gerichtet, welche in der Pflicht eine Gebundenheit des Willens an den eignen bindenden Willen nachzuweisen unternahmen. Vielmehr hofften sie einen Jeden, auch den hartnäckig Widersetzlichen, an seine Pflicht mahnen zu können, ohne die Thatsache, ob er wirklich sich selbst pflichtmässig gebiete, auch nur in Frage bringen zu dürfen.

Der allgemeine Fehler der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehren liegt am Tage. Sie alle kennen nichts als den Willen, und möchten ihn auf irgend eine Weise zu seinem eignen Regulativ machen. Um dahin zu gelangen, mustern sie seine Gegenstände, versetzen in die ihm entsprechenden Gefühle, graben nach seinen Quellen und forschen nach seinen ersten und letzten Aeusserungen. Alles umsonst. Es ist immer nur Wille, aber keine *Würde* des Willens, was erreicht wird.

Dass nun gleichwohl die bisher vorhandnen Lehren von Pflichten, Tugenden und Gütern, vom Herzen zum Herzen gesprochen, das Bessere in den Menschen zum noch Besseren vielfältig erhöht haben, dies zu verkennen sei ferne! Gleichgestimmte Gemüther verstehn einander, trotz dem unrichtigen Ausdruck. Die aber nur vernehmen, was unmittelbar in den

mitgetheilten Worten und Begriffen lag, welchen Eindruck können *sie* von jenen Lehren empfangen? Mag man sie reizen durch vorgehaltene Güter, mag man sie ermuntern zum Lebensgefühl ihrer inwohnenden Tugend, mag man endlich sie drängen, die Herrschaft der strengen Pflicht zugleich zu dulden und zu üben: sie werden vielleicht versuchen, was es sein würde, wenn man diesen Aufforderungen folgte; sie werden sich aufmachen, — aber zuletzt unwillig klagen, nicht von der Stelle gekommen zu sein. *Ihr* Gut bleibt das Ziel *ihres* Willens; ihre Tugend die Kraft ihres Willens; ihre Pflicht die Herrschaft ihres Willens. Unternimmt man, eines *andern* Willens Ziel und Kraft und Herrschaft dagegen aufzustellen, so ist zu wünschen, dass man etwas *Besseres* davon zu sagen wisse, als dies: er sei ein erster, ein ursprünglicher Wille; und dass man ihn den abgeleiteten Willen anders darzustellen wisse, als so, sie seien ja nur die abgeleiteten, denen es gebühre, sich unterzuordnen. *Erwartet* man aber, er, der ursprüngliche, werde sich schon gelten machen gegen die Abkömmlinge und Nebensprösslinge, so wäre es vielleicht gerathener, dies schweigend zu erwarten, — wofern nicht etwa in den Reden eine besondere Kraft liegt, den schlafenden zu wecken. —

Etwas anderes haben wir zu wecken; das *Urtheil* über die Willen. — Gebundenheit des Willens verkündigt allerdings die Pflicht; und heisst jeden Ruhm von Gütern und von Tugenden verstummen, der erhoben ward vom Genuss, und vom Uebermuth der selbstbewussten Thatkraft. Die Knechtschaft Eines Willens aber, und die Herrschaft eines andern Willens, diese bleibt der Pflicht gleich fremd, es seien Herr und Knecht nun Zwei, oder zu einem Einzigen verschmolzen. Was drücken und lähmen, — was die Energie des Willens mindern, einen Theil davon vernichten könnte, das hätte gerade soviel hinweggenommen von dem *Gegenstande* derjenigen Gebundenheit, deren wahres Wesen zu erkennen wir bemüht sind. Hemmend einwirken auf die Stärke des Willens mag physische Gewalt; die Pflicht weiss wohl, dass es ihr nicht gegeben ist, zu zwingen. Lasse man denn hinweg von dem Willen — ganz und gar — seine Stärke, sein Thun, und alle Grade seines möglichen Wirkens und Leidens im Conflict mit einer gegenwirkenden Kraft und Stärke; — lasse man fahren den Gedanken an seine Wirklichkeit, die sich könnte fühlbar machen in

der Wirklichkeit: — was bleibt übrig? Sein blosses *Was*, — sein *Bild!*

Das Bild des Willens ist gebunden, nach Art der Bilder, an das willenlose Urtheil, das in dem Auffassenden hervortritt.

Und der Wollende ist ausgesetzt dem eignen Anblick, worin mit seinem Bilde das Selbsturtheil zugleich erzeugt wird.

Das Urtheil ist kein Wille, und kann nicht gebieten. Tadelnd aber mag es fort und fort vernommen werden, — bis vielleicht, den Willen ihm gemäss zu ändern, ein nen erzeugter Wille sich entschliesst. Dieser Entschluss ist Gebot, und der veränderte Wille erscheint als gehorchend. Beides zusammen als Selbstgesetzgebung. Darnach richten sich Pflichten, Tugenden, Güter; sammt den Begriffen von einem höhern Willen, der, wenn er nur zum Musterbilde taugt, nicht nöthig hat, die Rolle einer Grundkraft in den menschlichen Gemüthern zu übernehmen, um sie nach sich zu bestimmen. Aecht religiöse Fragen aber hier, in den Vorhöfen der praktischen Philosophie, zu erheben, wäre ein allzudreistes Unterfangen. —

Nach abgelehnter Zumuthung, zu erzählen oder zu beweisen, was irgend des Willens *Dasein* betreffen könnte, was sein reiner, oder unreiner Trieb begehre, was ihn zu reizen, oder zu nöthigen sich eignen möge: — entsteht nun die Frage, wie es zu veranstalten sei, dass geurtheilt werde über die *Beschaffenheit* der Willen? Bei gehöriger Nachforschnng werden sich zwei Hauptsätze ergeben; der eine: *ergeht ein Urtheil über ein Wollen, so trifft es dasselbe nie als ein einzelnes Wollen, sondern immer als Glied eines Verhältnisses.* Der zweite: *das Urtheil hat ursprünglich gar keine logische Qnantität; sondern die Sphäre seiner Geltung kommt ihm von der Allgemeinheit der Begriffe, durch welche die Glieder des Verhältnisses gedacht werden.* Beide Sätze sollten eigentlich von einer allgemeinen Aesthetik dargeboten werden, in deren Gebiet die Untersuchungen gehören, welche hier folgen.

I.

Vom sittlichen Geschmack.

Der Geschmack, sagt man, sei so unsicher, dass es thöricht wäre, über seine Urtheile zu disputiren. Und von ihm sollten die Aussprüche kommen, auf deren Bestimmtheit die Strenge

der Pflicht, auf deren Gleichförmigkeit und Beharrlichkeit die Heiligkeit alles Sittlichen beruht? Das moralische *Gefühl* ist verwiesen aus den Grundlegungen der Sittenlehre; versucht es etwa hier, unter einem neuen und modischen Namen sich wieder einzuführen?

Dass der Geschmack unsicher ist, weiss man hoffentlich nur aus der Erfahrung. Und bestimmt aus solchen Erfahrungen, wozu die abweichenden Urtheile über *sehr zusammengesetzte* Gegenstände, als über ganze Werke der Kunst oder der Natur, Veranlassung gegeben hatten. Es ist kein Zweifel, dass die Anzahl dieser Erfahrungen sich nur vermehren würde, wenn man Beispiele von guten und bösen Charakteren, wie sie etwa in den Schauspielen vorkommen, zur Beurtheilung darstellen wollte. Es ist hingegen Hoffnung vorhanden, die Gründe der Unsicherheit zu entdecken, sobald die *Elementarurtheile* bestimmt werden ausgesprochen sein; welche der ästhetische Totaleffect zusammengesetzter Werke zwar aufreizt, aber nicht gesondert hervortreten lässt, vielmehr, wofern das Werk nicht klassisch ist, sogar unter einander in Widerstreit setzt. Dies gilt allen Künsten; den Werken der Poesie, Plastik, Musik so gut, als der ganzen sittlichen Sinnesart menschlicher Charaktere.

Uebrigens möchte man, damit das Gemüth den Verstand begleite, immerhin sich versetzen in ästhetische Anschauungen, wie sie von den Künsten pflegen erweckt zu werden; man möchte bemerken, wie verschieden davon der starre Blick ist, mit welchem das Kind oder überhaupt der rohe Mensch die nämlichen Gegenstände zwar völlig fasst, aber nicht fühlt; wie verschieden davon gleichfalls die Begierde, welche das Kunstwerk in ihren Besitz zu bringen, in ihr Eigenthum zu verwandeln beabsichtigt. Es ist nur zu fürchten, dass man sich dem Eindruck des Schönen zu sehr hingeben, — sich zu sehr anfüllen wird von den Gemüthsbewegungen, die mit ihm gewöhnlich verbunden sind. Dahin gehört schon die warme Liebe, die Begeisterung, entgegengesetzt dem kalten Kennerurtheil; dahin gehört noch mehr das Schweifen der Phantasie aus einer Sphäre des Geschmacks in die andre. Manche Personen gerathen ins Dichten, wenn eine schöne Landschaft sich eröffnet; und ins Schwärmen, wenn sie Musik hören; oder sie halten wenigstens die Musik für eine Art von Malerei; die Malerei aber für Poesie, die Poesie für die höchste Plastik, und die

Plastik für eine Art von ästhetischer Philosophie. Solchen wäre wohl zu rathen, sie möchten sich in dem Lächeln der Meister jeder einzelnen Knnst so lange baden, bis es ihnen gelänge, des eigenthümlichen Schönen aller besondern Gattungen inne zu werden; also die Landschaft in der Landschaft zu sehen; des Concerts aber im Concerte froh zu werden; eben so der Verhältnisse und Tinten in der Malerei, endlich der Verflechtung von Situationen, Empfindungen, Charakteren in der Poesie.

Um überhaupt ein Geschmacksurtheil rein zu haben, achte man auf das Veränderliche der Zustände, in welche es das Gemüth versetzt. Dies Veränderliche sondere man ab; es kann dem Geschmack nicht wesentlich sein. Aber die Auffassung des Gegenstandes muss bleiben in ihrer Schärfe, damit geurtheilt werden könne. Weder die ersten, noch die letzten Empfindungen, welche ein Kunstwerk erregt, sind die rein ästhetischen; jene nicht, weil der Gegenstand noch nicht vollkommen gefasst ist, weil die Masse noch drückt; diese nicht, weil die Aufmerksamkeit ermüdet ist und schwindet.

Die Frage aber: wann denn das reine Geschmacksurtheil hervortrete? ob es überall ein solches gebe und geben könne? ob dasselbe etwas anderes als blosse Idee sei, welcher sich die wirklichen Gemüthszustände mehr oder minder annähern? — sammt der gegenüberstehenden Frage: ob es ein reines Kunstwerk, — das nicht zugleich rühre, reize, unterhalte, — geben könne? geben solle? — diese Fragen liegen ausser unserer Sphäre; da es der praktischen Philosophie nicht darauf ankommt, den Geschmack psychologisch, wohl gar transscendental, zu betrachten und zu erklären, sondern vielmehr ihm selbst bestimmte Acte abzugewinnen, *seiner* Betrachtung Willen und Willensverhältnisse zu unterwerfen. Und möge es recht lebhaft gefühlt werden, wie sehr störend und hemmend auf die Thätigkeit des Geschmacks eine unzeitige Speculation *über* den Geschmack wirken müsste! Wie so gänzlich gleichgültig für sein Urtheil selbst, jeder Aufschluss sein müsste, der gleichsam den Mechanismus des Urtheils enthüllte!

Um den scharfen Unterschied zwischen Geschmack und Begierde ist es hier zu thun; damit das, wovon alle Autorität über das Begehren und Wollen, sich herschreibt, nicht selbst scheine damit zusammen zu fallen. Es tritt sogleich hervor: *dass Begierde*

das Künftige sucht, der Geschmack aber über das Vorliegende bestimmt; dass eben daher auch nur die Begierde eigentlich kann *befriedigt* werden, indess dem Geschmack vielmehr Nachachtung, *Befolgung seiner Weisungen entspricht.* — Um dies ganz ins Licht zu setzen: werde zuvörderst der Zustand des Begehrens mit dem der Befriedigung verglichen. Die Befriedigung entsteht in der Erlangung des Begehrten. Besinnt man sich genauer, so ist unleugbar das Erlangte nichts anderes als ein Vorgestelltes (im allgemeinsten Sinn des Worts); indem jedes Object nur Object ist für das Subject, kein wirkliches Ding aber, als Ding an sich, einen Zugang zum Gemüthe finden, kein Genuss in einer Verschmelzung der Seele mit einer fremden Sache bestehen kann. Die geringste Geläufigkeit in idealistischen Betrachtungsarten muss dies ausser Zweifel setzen. Nun kann man fragen, wie denn das Vorgestellte, welches erst in der Befriedigung erreicht wird, zuvor habe begehrt werden können, wenn es in der Begehrung noch *nicht* vorgestellt wurde? Das alte: *ignoti nulla cupido,* sagt schon, dass die Begierde ihren Gegenstand vor allen Dingen *kennen* muss. Aber man müsste nie begehrt haben, um nicht an jenes schwellende, znm vollen Bewusstsein herandringende, Vorstellen sich zu erinnern, welchem in den meisten Fällen erst dann aus der Tiefe des Gemüths sich hervorzuarbeiten gelingt, wenn ihm das zu Hülfe kommt, was wir den äussern Eindruck des entsprechenden wirklichen Gegenstandes nennen. Jemand begehrt z. B. eine bekannte Person zu sehn, eine bekannte Musik zu hören. In minderm Grade ist ihm die Person, die Musik, während des Begehrens, in der Phantasie gegenwärtig; aber erst das wirkliche Sehen und Hören *vollendet* das Vorstellen. Bedarf es noch der Bemerkung, dass, falls eine unbekannte, d. h. nur durch einige Umstände bekannte Person, kennen zu lernen begehrt würde, bei erfolgtem Anschauen und Gespräch auch nicht eigentlich das Neue und Unerwartete, welches sich vorfindet, zur Befriedigung könnte gerechnet werden, sondern vielmehr als eine Zugabe zu dem Begehrten anzusehen wäre? — Demnach, *in* der Befriedigung, und *vor* derselben, ist auf gleiche Weise das Begehrte bekannt; es ist auch zugegen im Bewusstsein, aber in verschiedenen Graden. Die innere Regsamkeit der Vorstellung, von da an, wo sie sich erhebt aus dem Hintergrunde der zahllosen schlummerden Gedanken, durch alle die Grade, auf welchen

sie abwechselnd steigt und sinkt im Drängen gegen eine innere Hemmung, bis zu dem Puncte, da die Wahrnehmung — oder auch Phantasie,* Forschung, Rechnung, Anstrengung, — sie vollendet hinstellt in die Mitte des Bewusstseins; diese Regsamkeit der Vorstellung des Begehrten ist selbst das Begehren; dessen Charakter man ganz verfehlen würde, wenn man an ein allgemeines Begehrungsvermögen als an eine Werkstätte denken wollte, worin die auf andern Wegen erlangten Vorstellungen, durch eine unbegreifliche Verarbeitung, in Gegenstände der Begierden verwandelt würden.

Wo nun diese Regsamkeit einer Vorstellung sich findet: da ist das Vorgestellte ein Begehrtes. Und was *kein* Begehrtes sein soll, das muss *nicht* mit solcher Regung, nicht so drängend vorgestellt werden; es muss vielmehr ruhig stehn, in vollendeter Vorstellung, die keiner Erhebung und Ergänzung durch Zufall oder Einfall bedürftig noch fähig sei. In klarer Gegenwart besitzt der Geschmack, was er beurtheilt; er hält und behält das Bild, worüber er Beifall oder Missfallen ausspricht; und anch sein Spruch ist ein anhaltender Klang, der nicht verstummt, als bis etwa das Bild hinweggezogen wird.

So leicht sich nun begreifen lässt, was der Begierde zu ihrer Befriedigung könne *gegeben* werden, nämlich wiederholte Erzeugung der gleichen Vorstellung, wodnrch die schon vorhandne verstärkt, und von der Hemmung durch den Druck entgegengesetzter Wahrnehmungen, Empfindungen, Erinnerungen, befreit werde, — so seltsam mag es scheinen, dass der Geschmack, der keine Gaben annimmt, selbst etwas *gebe*, und durch sein Urtheil der schon fertigen Vorstellung seines Gegenstandes gleichsam aus eignem Vermögen etwas zulege. War etwa dieser Znsatz schon bereit im Gemüth? — war das Missfallen an einem hässlichen Gegenstande schon vorräthig, und wird es jetzt, da eben dieser Gegenstand sich der Anschauung darstellt, nnr herbeigeholt, um von ihm in Empfang genommen zu werden? Gesetzt, man wollte einer so sonderbaren Meinnng nachhängen: so würde doch hoffentlich das Missfallen an dem Gegenstande sogleich *mit der Vorstellung* desselben *zusammen-*

* Eine sehr lebhafte Phantasie befriedigt sich selbst; wenigstens für kurze Zeit. Sie vollendet das Vorstellen, trotz der innern Hemmung; so lange diese Spannung dauert, bedarf es des wirklichen Gegenstandes nicht.

fallen, nicht aber, man weiss nicht wann, noch warum, sich erst später zu demselben verfügen. So liesse sich denn das Urtheil gar nicht von dem Gegenstande, worüber es ergeht, *trennen, noch unterscheiden;* sondern man hätte denselben Fall, welcher bei dem Gefühl von Lust und Schmerz eintritt, wo in der That das Gefühlte vom Gefühl abgesondert nicht kann aufgefasst werden. Denn dass z. B. beim Zahnschmerz der Zahn es sei, welcher in dem Schmerze selbst empfunden werde, wird sich Niemand einbilden; aber auch Niemand im Stande sein, hierin das Vorgestellte von dem Wehe zu unterscheiden. Und darum ist in den Zuständen von Lust und Schmerz das Gemüth gleichsam gefangen. Es kann das Gefühl auf nichts Aeusseres beziehn, welches die Phantasie für sich festzuhalten und damit zu schalten vermöchte; es kann nur fühlen oder nicht. — Es kann stärker und schwächer fühlen; Schmerz und Lust sind gelinder oder heftiger. Man denke sich nun einmal diesen oder jenen, als könnten sie zerlegt werden, in ein Vorgestelltes, und in dessen Annehmlichkeit oder Widrigkeit. Alsdann müsste jedem Grade des Bewusstseins, welcher dem Vorgestellten zu Theil würde, auch ein Grad der Annehmlichkeit oder Widrigkeit zugehören; eben dadurch aber fielen die *Unterschiede des Grades* hinweg von der Annehmlichkeit oder Widrigkeit, und anheim dem Vorgestellten selbst. Litte nun dies die Natur der Lust und des Schmerzes, so dürften wohl beide sich absolut bestimmen lassen; nämlich von dem Begriff dessen, *was* in ihnen das Vorgestellte wäre, würde man aussagen, dass ihm die Annehmlichkeit oder Widrigkeit zukomme, das Relative aber, die Vergleichung des mehr und minder Angenehmen oder Unangenehmen, bliebe den einzelnen Wahrnehmungen überlassen, in welchen das Vorgestellte mehr oder weniger stark aufgefasst würde. So könnte es eine Lehre von der Lust und dem Schmerze geben, worin, *was* angenehm und unangenehm sei, verzeichnet stünde; eine Lehre, die mit den Begierden und deren Befriedigung gar nichts zu schaffen hätte, indem sie sich gar nicht kümmerte um die Regsamkeit der Vorstellungen, sondern nur um die Qualität des Vorgestellten; eine Lehre, die eben deshalb die meiste Aehnlichkeit mit einer wahren Geschmackslehre haben müsste. Denn die Aufgabe der letztern ist ohne Zweifel die Aufstellung dessen, was gefällt und missfällt, in den einfachsten Ausdrücken. — Oder möchte man eine

solche Lehre von Lust und Schmerz lieber vergleichen mit einer Lehre von Gütern und Uebeln? Dass also die Güter alles dasjenige Vorgestellte wären, welchem die Annehmlichkeit, die Uebel dasjenige, welchem die Widrigkeit in dem Zustande des vollendeten Vorstellens zukäme? Alsdann hätte man nur zu besorgen, dass Befriedigung einer Begierde, d. h. Vollendung einer aufstrebenden Vorstellung, manchmal zusammenfiele mit der Erlangung eines Uebels; und eben so Entbehrung, d. h. fortdauernde Hemmung der aufstrebenden Vorstellung, einerlei wäre mit der Verhütung eines Uebels; dass auch oft genug Unbekanntschaft mit gewissen Gütern sich als das sicherste Mittel zeigen würde, um an keiner Entbehrung derselben zu leiden. Dergleichen ist sehr bekannt! Die sogenannte Glückseligkeitslehre hat viele Versuche gemacht, Befriedigungen und Entbehrungen zu reimen auf die Gefühle des Angenehmen und des Schmerzhaften; die Unsicherheit eines solchen Unternehmens, das aus der Vernachlässigung des Unterschiedes zwischen aufstrebender und vollendeter Vorstellung entstand, wird wohl aus den geleisteten Entwickelungen hinreichend klar sein. Aber auch, was diesen Unterschied verwischte, ergiebt sich aus dem Vorigen. Das Vorgestellte ist verschmolzen mit seiner Annehmlichkeit und Widrigkeit in das eine und untheilbare Gefühl der Lust oder des Schmerzes. Gestattet nun ein veränderter Gemüthszustand kein vollkommnes Innewerden der Annehmlichkeit oder Widrigkeit: so schwindet auch das dazu gehörige, damit verschmolzene, Vorgestellte hinweg. Daher die Meinung, dass Manches nur für eine Zeitlang angenehm sei, durch längere Dauer und bei veränderten Umständen hingegen unangenehm werde. Das Angenehme und Unangenehme fixiren hiesse eine wandelbare Gemüthslage vesthalten. Es der Begierde *entgegensetzen*, — so, wie ihr das Schöne und Gute kann entgegengestellt werden, — hiesse, demjenigen, was nur für eine bestimmte Gemüthslage und durch dieselbe vorhanden ist, eine Existenz beilegen für eine andre, vielleicht widerstreitende, durch die es aufgehoben ist.

Wie Vieles wir auch hier im psychologischen Dunkel, ohne alle Andeutung, liegen lassen, — zwei Gegensätze sind gewonnen, woran sich die Bestimmung der Bedingungen, unter welchen alle Gegenstände des Geschmacksurtheils stehen müssen, gleichsam stemmen kann. Das Vorgestellte im Geschmacks-

urtheil muss vollendet, ungehemmt, vorgestellt werden: dadurch unterscheidet es sich von dem, gegen die Hemmung aufstrebenden Begehrten. Das Vorgestellte im Geschmacksurtheil muss aber auch abgetrennt von diesem Urtheil, d. h. ohne Beifall oder Missfallen, lediglich als Gegenstand der Erkenntniss, rein theoretisch vorgestellt werden können; als dasjenige, *worauf* eben das hinzutretende Urtheil sich richte: dadurch ist es geschieden von dem Angenehmen und Unangenehmen, das nur im Gefühl selbst ergriffen werden kann. Jetzt entsteht die Frage: wie es denkbar sei, dass sich das Vorgestellte, dem der Beifall oder das Missfallen doch *zukommt*, — auch ohne solches, als ein Gleichgültiges, solle betreffen lassen? Es ist klar, dass ihm, dem Gleichgültigen, etwas fehlen müsste zu ihm selber, dem Gefallenden oder Missfälligen! Halte man für einen Augenblick diesen Widerspruch fest; und denke sich eine Ergänzung, welche zu ihm, dem Gleichgültigen, hinzukommend, aus ihm machte es selbst, das Gefallende oder Missfallende. So würde das Vorgestellte im Geschmacksurtheil aus dem Gleichgültigen und der Ergänzung zusammengesetzt sein. Da wäre die Ergänzung, als *Theil* des zusammengesetzten Vorgestellten, selbst ein Vorgestelltes. Und so müsste auf sie angewendet werden, was zuvor vestgesetzt war: nämlich, dass das Vorgestellte des Geschmacksurtheils sich auch rein theoretisch, als ein Gleichgültiges solle auffassen lassen. Daraus geht hervor, dass *jeder* Theil dessen, was, als zusammengesetzt, gefällt oder missfällt, für sich und einzeln genommen gleichgültig, — mit einem Wort, dass die *Materie* gleichgültig, die *Form* hingegen der ästhetischen Beurtheilung unterworfen sei. — Die einfachsten Beispiele sind hier die besten. Was ist z. B. in der Musik eine Quinte, eine Terze, ein jedes beliebiges Intervall von bestimmter musikalischer Geltung? Es ist bekannt, dass keinem der *einzelnen* Töne, deren Verhältniss das Intervall bildet, für sich allein nur das Mindeste von dem Charakter zukommt, welcher gewonnen wird, indem sie *zusammen* klingen.

Also der Geschmack ist nicht ein Vermögen, Beifall und Missfallen — im eigentlichen Sinne zu *geben*: sondern diejenigen Urtheile, die, zu ihrer gemeinschaftlichen Auszeichnung vor andern Aeusserungen des Gemüths, unter dem Ausdruck: Geschmack, pflegen begriffen zu werden, — sind Effecte des vollendeten Vorstellens von Verhältnissen, die durch eine Mehr-

heit von Elementen gebildet werden. Dass die wahren Elemente nicht gänzlich ungleichartig sein dürfen, sondern im Verhältniss stehn, d. h. eins als die Abänderung des andern müssen betrachtet werden können, lässt sich hier nicht vollkommen erörtern; soviel jedoch ist sogleich klar, dass sie nicht bloss in einer Summe müssig neben einander stehn, sondern einander durchdringen sollen, welches eine Farbe z. B. und ein Ton, oder ein Ton und eine Gesinnung, schwerlich leisten würden, dahingegen Ton und Ton, Farbe und Farbe, Gesinnung und Gesinnung, in Einem Denken zugleich vorgestellt, in der That einander gegenseitig so modificiren, dass Beifall oder Missfallen, — und zwar für jedes besondere Verhältniss von besonderer Art, — in dem Vorstellenden hervorspringt. Noch dies mag man bemerken: das Verhältniss darf nicht als solches, durch seinen *Exponenten* begriffen werden; der, indem er anzeigt, *welche* Abänderung ein Glied des Verhältnisses in das andre übergehn mache, gerade dadurch zerstückt, was zusammen bleiben musste. Denke man zu dem arithmetischen Verhältniss $5 - 7$ den Exponenten 2 hinzu: das Verhältniss hat sich in die Gleichung $7 = 5 + 2$ verwandelt, wodurch die 7 zerlegt, und als Glied des Verhältnisses zerstört wird. —

Wer sich losmachen kann von der Meinung, als ob die theoretischen Regeln desjenigen Gefüges, wodurch Kunstwerke die sogenannte *Einheit*, eigentlich *Fasslichkeit*, erlangen, (Regeln, welche die Production wenig unterstützen, und selbst zur Kritik nicht ausreichen,) für das Wesentliche der Geschmackslehre zu halten seien; wer einmal inne geworden ist, dass das KÖSTLICHE der Schätze, welche die Künstlerphantasie *besitzen* muss, um sie *ordnen* zu können, nicht liegen kann in ihrem systematischen, oder ökonomischen *Gebrauch*: der wird vielleicht aus dem Vorhergehenden abzunehmen aufgelegt sein, was eine Aesthetik, wie wir sie gegenwärtig noch nicht haben, eine Aesthetik als Aufstellung *ästhetischer Principien*, — eigentlich zu leisten verbunden wäre. Nicht definiren, nicht demonstriren, nicht deduciren, selbst nicht sowohl Kunstgattungen unterscheiden und über vorhandene Kunstwerke räsonniren, als vielmehr — *versetzen* sollte sie uns in die Auffassung der gesammten *einfachen Verhältnisse*, so viele es deren geben mag, die beim vollendeten Vorstellen Beifall und Missfallen erzeugen. *Inne werden* sollten wir durch sie eben des

specifischen Beifalls und des specifischen Missfallens, welches einem jeden einzelnen Verhältnisse ursprünglich eigen ist. Auf diesem Wege würde sie allen den Verhältnissen, die zu einer Kunstsphäre gehören, eine *gleichmässige Aufmerksamkeit* schaffen, und dadurch den unbewussten Tact berichtigen, welcher in der Scheidung des Schönen vom Hässlichen zwar ursprünglich beschäftigt ist, aber nur gar zu oft an individuellen Einseitigkeiten leidet, die ihn hindern, einer ungestümen Phantasie die gehörigen Schranken zu setzen. — Darf man es sagen, dass die musikalischen Lehren, die den seltsamen Namen: Generalbass, führen, das einzige richtige Vorbild sind, welches für eine ächte Aesthetik bis jetzt vorhanden ist? * Dieser Generalbass verlangt, und gewinnt, für seine einfachen Intervalle, Accorde, und Fortschreitungen absolute Beurtheilung; ohne irgend etwas zu beweisen oder zu erklären. — Nicht anders sollen hier, weiterhin, Verhältnisse von Willen vorgelegt werden, um, gleich jenen Verhältnissen von Tönen, in absoluten Beifall und absolutes Missfallen *zu versetzen.* Rein abgeschnitten sein werden hier, wie dort, alle Fragen nach der *Möglichkeit* solcher Beurtheilung. Genug, wenn sie von Statten geht! Der einzige Unterschied ergiebt sich von selbst, dass der Musiker nur nöthig hat, die Töne erklingen zu lassen, um die Verhältnisse vorzulegen; hier aber zu gleichem Zweck *Begriffe* von Willen mit speculativer Vorsicht werden zu bestimmen sein, da *diese* Verhältnisse nur im Denken, nicht sinnlich, vernommen werden können. Ein Beitrag wird dadurch geliefert sein zu einer künftigen Poëtik, sofern unter deren Elementarverhältnissen die der Willen sich wieder finden müssen. Die übrigen Grundverhältnisse aufzusuchen, und beizufügen, wird alsdann vielleicht Andern eher gelingen. Das Rhythmische, nicht der Worte, sondern der Gedankenfolge, — und überhaupt das, was die *successiv* darstellende Kunst charakterisirt, — dürfte zunächst in Frage kommen. —

Auch wird sich die Aesthetik vielleicht nicht fernerhin verhehlen wollen, dass sie ihrem Schüler ähnliche, wenn schon nicht ganz gleichartige, noch gleich harte, — *Kämpfe* — an-

---

* **Es muss hier ausdrücklich bemerkt werden, dass von einer vollständigen Theorie der Musik der Generalbass nur noch ein sehr kleiner Theil sein würde.**

muthet, wie die Moral dem ihrigen. Daraus nämlich, dass dem Geschmack die vereinzelten Elemente seiner Verhältnisse ganz gleichgültig sind, — zusammengenommen mit der allgemeinen Möglichkeit, dass jede Vorstellung, anfstrebend im Gemüth gegen eine innere Hemmung, den Charakter der Begierde annehmen könne, — folgt unmittelbar, dass, wofern einmal ein Element eines ästhetischen Verhältnisses sich als Begehrung äussert, gar leicht ein Missfallen mit dieser Begehrung zusammenstossen könne; in welchem Falle denn der innere Streit im Gemüthe nur durch Nachlassen der Begehrung gehoben werden wird, da das absolute Missfallen seiner Natur nach nicht nachgeben kann. So muss der Künstler manchmal eine Vorliebe aufopfern, um sein Werk rein zu erhalten; und so sehn wir auf der Bühne geschehn, was wir nicht wünschen, damit nur der Form unser Beifall gewonnen werde. Wird man etwa hier von einer *beschränkenden* Natur der Aesthetik reden? — Sei denn die Hoffnung erlaubt, es werde keiner weitläuftigen Erörterung der *beschränkenden Eigenschaft der Sittenlehre* bedürfen, woran sich Manche zu stossen pflegen. Wo dem Geschmack Willensverhältnisse vorliegen, da ergiebt es sich von selbst, dass sein Missfallen — entweder dauern, oder diese Willen beschränken muss. Richtige Charaktere aber beschränken sich selbst mit Leichtigkeit, weil der Geschmack ihre herrschende Kraft ist; und so kann, in *ihnen*, das Gefühl, *beschränkt zu werden*, nicht aufkommen. Eben so bei wahren Künstlern. Nur das haben die übrigen Theile der Aesthetik, wenn man will, voraus vor der Sittenlehre, dass sie den Unfolgsamen ganz abweisen können. Der schlechte Dichter, sagt die Poëtik, soll nicht dichten. Aber hat es einen Sinn, zu sagen: der schlechte Mensch soll nicht wollen?

Es liegt nicht an den Geschmacksurtheilen, wenn sie als eine Macht gefühlt, wenn sie als Gebote ausgesprochen werden; es liegt an demjenigen, was wider sie auffährt, und an ihrer Beharrlichkeit sich stösst und bricht. Denn da sie, als Effecte vollendeten Vorstellens, sich bei jeder Erneuerung dieses Vorstellens erneuern, und aus denselben Bedingungen stets als dieselben hervortreten müssen: so geben sie die Erscheinung einer fortdauernden, ja einer ewigen Autorität, welche das Wechselnde beschäme, und es nur für eine Zeitlang dulde, um vielleicht sich selbst eine künftige Herrschaft desto besser

zu bereiten. Hiedurch begünstigen sie denn freilich eine Verwechslung, welche den Anfängern in der Speculation leicht verziehen werden mag, geübten Denkern aber nicht begegnen sollte. Die Verwechslung nämlich *dessen, was Ist, und der Natur zum Grunde liegt,* und, *verglichen* mit dem Zeitlichen, das *Ewige* genannt werden muss, ohne DARUM nur den mindesten Anspruch an Verehrung zu besitzen (welche selbst ästhetischer Art sein wird): mit demjenigen Unzeitlichen, und sich selbst Gleichen, welches als ihr, der Geschmacksurtheile, eigenthümlicher und ihnen allen gemeinschaftlicher *Charakter*, lediglich aus *dem* Grunde hervortritt, weil jedem vorstellenden Wesen zu jeder Zeit das nämliche vollendete Vorstellen der nämlichen Verhältnisse den gleichen Beifall und das gleiche Missfallen erzeugen musste und fernerhin wird erzeugen müssen. — Wäre diese Verwechslung unterblieben, wie viele Verirrungen hätte die Speculation sich ersparen können. Auch würde wohl niemals die Rede gewesen sein von einem *einzigen* Sittengesetze, hätte man *über dem Gefühl von dem gemeinschaftlichen Gegensatz alles Geschmacks gegen die Begierden*, nicht die bestimmten Geschmacksurtheile selbst, von denen es erregt wurde, sich entschlüpfen lassen.

Dies Gefühl, wenn es, bei dieser Verkennung seines Ursprungs, in Sprache und Lehre sich ergiessen wollte, welche Rede könnte es führen? — „Nehmt euch in Acht vor dem „Geschmack! Es ist oftmals begegnet, dass er zur ungele„gensten Zeit, während man mitten im Handeln begriffen „war, seine Einwendungen hat laut werden lassen, ohne „dass man im Stande gewesen wäre, ihn zum Schweigen zu „bringen. *Was* er eigentlich sagte, hat man nicht verstanden; „doch daran liegt nicht viel; hingegen um ein *Verzeichniss* der „*Fälle* und *Anlässe* ist es zu thun, in welchen seine Störungen „zu fürchten sind, nebst beigefügten Verhaltungsregeln, um „dergleichen Fälle zu vermeiden. Es versteht sich, dass ein „solches Verzeichniss systematisch eingerichtet werden muss, „um leicht überschaut werden zu können. Welches nun der „allgemeinste Satz sei, dem die zum Detail herabsteigenden „Regeln schicklich möchten subordinirt werden können, damit „besonders eine jede Regel gleich Anfangs auf die Sphäre „ihrer Geltung gehörig beschränkt erscheine: davon ist die „Frage und der Streit. Denn darauf beruht die Eleganz einer

„Lehre von dem menschlichen Thun und Lassen; in welcher „*alles* Thun und Lassen die nöthige Weisung vollständig und „in logischer Ordnung muss finden können."

Sollte wohl hierin zu erkennen sein, was manche unsrer Sittenlehren, ja mit gehöriger Veränderung selbst unsrer Kunstlehren, sind und zu sein verlangen? Wenigstens würde sich daraus gar gut ihre gemeinschaftliche Neigung erklären lassen, sich in eine Menge von *Vorschriften* auszubreiten, — einen Reichthum, den weder die grossen Künstler, noch die edlern Menschen sonderlich zu schätzen und zu benutzen pflegen, die viel lieber aus freier Hand Werke und Thaten vollbringen mögen. Aber nicht nur das Gemeinschaftliche der Kunstlehren und der Sittenlehren, sondern auch die weite Trennung, die sich findet zwischen diesen und jenen, die Entfernung, aus der sie einander ziemlich geringschätzig anzublicken scheinen, erklärt sich gerade nur daraus, dass sie nicht den Geschmack selbst, sondern das Gefühl der Störungen zur Sprache bringen, welche durch ihn die Phantasie und die Geschäftigkeit erleiden. Der sittliche Geschmack, als Geschmack überhaupt, ist nicht verschieden von dem poëtischen, musikalischen, plastischen Geschmack. Aber specifisch verschieden ist der *Gegensatz zwischen* Geschmack und Begehrung im Sittlichen, von dem in den Künsten. Die Elemente der Verhältnisse, welche der ästhetischen Beurtheilung unterworfen sind, liegen hier ausser uns, dort in uns selber. Sie sind in den Künsten nur Gegenstände, auf die wir merken, für die wir uns vielleicht bis zur Vorliebe interessiren; von denen wir aber doch scheiden können, wenn es sein muss, und die sich immerhin mit andern, bessern, passendern, werden vertauschen lassen. Aber in der sittlichen Beurtheilung wendet sich der Geschmack, als unser eigner Ausspruch, gegen uns selbst; er trifft auf Begehrungen, die unsre eignen Gemüthszustände sind; und soll ihm Folge geleistet werden, so müssen wir nicht bloss dulden, dass ein äusserer Gegenstand entweiche, sondern unsre eigne Activität muss abgebrochen, die Gemüthslage muss im Innern verändert werden. Mit dieser Anmuthung treten wir auf gegen uns selbst, und erscheinen als unsre eignen Widersacher, so oft wir, unser eignes Begehren und Treiben erblickend, dasselbe missbilligen. — Es wäre kein Wunder, wenn ein Anderer, der wiederum *uns* in dieser Stellung erblickte, *uns* missbilligte. Und es wäre nur ein klei-

ner Fehlgriff in der Auslegung, — der den Moral-Verächtern wohl zu begegnen pflegt, — wenn ein solcher, *gestützt auf seine Missbilligung*, uns für Thoren erklärte, dass wir dem eignen Urtheil überall Gehör gegeben hätten, da es ja ganz leicht sei, nur gerade zu dem inwohnenden Triebe zu folgen. Alsdann wäre abermals an uns die Reihe, das seltsame Schauspiel zu betrachten, das uns der Geschmack gegeben hätte, der sich selbst verkennend, sich selbst wegwerfen möchte. —

Indem nun das Gefühl des Zwiespalts, welcher entsteht, wo der Geschmack nicht ein Begehrtes, sondern die Begehrung selbst tadelt, von den Kunstlehren die Sittenlehre absondert, damit sie, für sich allein, zu einer Lehre von Pflichten, Tugenden, Gütern verarbeitet werde: widerfährt die schlimmste Begegnung dem *Sittlich-Schönen*, das keinen Antheil hat an jenem Zwiespalt; und eben deswegen in einem aus ihm hervorgehenden Systeme keinen Platz finden kann. Nämlich, was zuvörderst das *Dasein* des Sittlich-Schönen betrifft, so wird man hoffentlich schon im voraus erwarten, dass wohl nicht alle Geschmacksurtheile, die sich auf Willensverhältnisse beziehn, gerade nur ein Missfallen ausdrücken, sondern dass einige auch einen Beifall aussprechen werden. Der Beifall wird alsdann zwar nicht einer *einzelnen* Begehrung, aber doch der Begehrung, sofern sie sich als Glied eines Verhältnisses vorfindet, unmittelbar gewidmet sein. Dergleichen nun hat keinen Platz weder unter den Pflichten, noch unter den Tugenden, noch unter den Gütern. Nicht unter den Pflichten: denn der Beifall ist keine Nöthigung. Nicht unter den Tugenden: denn das lobenswür dige Begehren ist nicht erst ein Princip, aus welchem das Schöne hervortreten soll; es ist selbst das Schöne. Nicht unter den Gütern: denn die Begehrung ist kein Begehrtes, und das Lob, das ihr zu Theil wird, ist kein Begehren der Begehrung. Mit einem Wort: das Sittlich-Schöne ist etwas so Einfaches, so Ursprüngliches und Selbstständiges, dass es denen aus dem Gegensatz zwischen Geschmack und Begehrung hervorgehobenen Begriffen nothwendig entschlüpfen muss. Und da steht es nun, auf seiner eignen Höhe, lächelnd herabschauend auf die Moralsysteme. Und mit seinem Lächeln entschuldigen sich die Lacher, welchen es eine Lust ist, den sittlichen Ernst zu verspotten.

II.

Wiefern kann der praktischen Philosophie Allgemeinheit zukommen?

Es liege dem Geschmack ein Verhältniss vor: wird er seinen Beifall oder sein Missfallen durch einen Satz aussprechen, der unter die logischen Formeln: alle *A* sind *B*, — kein *A* ist *B*, gebracht werden könnte?

Angenommen, es sei so: alsdann wäre die Allgemeinheit praktischer Maximen, Grundsätze, Principien ohne weitere Erklärung offenbar; den sie wäre in und mit den Beurtheilungen der Willensverhältnisse unmittelbar gegeben. Unerklärbar jedoch bliebe es, dass man versuchen konnte, der Summe dieser Maximen, Grundsätze, und Principien eine Anordnung aufzudringen, vermöge deren sie logisch über und unter einander treten, und auseinander abgeleitet zu werden dulden müssten: da jedes Geschmacksurtheil für sich selbst steht, unmittelbar gewiss und absolut, — oder gar nicht vorhanden ist; anderwärts her aber sich keine Gewissheit mittheilen lässt. Nicht viel besser würde aus der gemachten Voraussetzung zu begreifen sein, woher der Gedanke an eine Sittenlehre entstanden sei, die mit ihren Vorschriften das Leben ganz und gar bedecken, und nichts Gleichgültiges übrig lassen, — ja wohl gar den Menschen in immer gleicher Spannung der sittlichen Aufmerksamkeit erhalten solle: da die Geschmacksurtheile, nach dem Obigen, nur *Verhältnisse* betreffen, deren Elemente, einzeln genommen, gänzlich gleichgültig sind; woraus folgt, dass jedes einzelne Begehren und Wollen an sich gleichgültig ist, und dass es erst in ein Verhältniss mit einem andern sich zusammen finden muss, um sittliche Bedeutung zu bekommen.

Angenommen nun die gegentheilige Voraussetzung, den Geschmacksurtheilen sei ein Ausdruck, welcher logische Allgemeinheit bezeichne, *nicht* angemessen: so scheint vollends alle praktische Philosophie verschwinden zu müssen. Denn was ist Philosophie ohne allgemeine Sätze? Was kann sie über das Leben bestimmen, wenn der Geschmack sich anmaasst, jeden einzelnen Fall, der ihm Verhältnisse von Begehrungen darbietet, unmittelbar zu beurtheilen? — Diejenigen, welche gern aller Maximen überhoben sind, um ganz frei in jedem Augenblick zu thun, *was ihnen gefällt*, werden damit sehr zu-

frieden sein, und uns zugleich alle fernere Bemühung um richtige sittliche Formeln willig erlassen.

In der That, es findet sich bei geringer Aufmerksamkeit, dass die Consequenz uns zwingt, die letztere Voraussetzung anzunehmen. Sollte Allgemeinheit der Charakter eines ästhetischen Urtheils sein: so wäre das vollendete Vorstellen des Verhältnisses, worauf es geht, unmöglich. Denn der Blick ins logisch Allgemeine ist ein Blick auf die unabsehliche Mannigfaltigkeit dessen, was in den *Umfang* eines Begriffs fallen mag können. Dieser Blick findet kein Ende: so wenig als die Menge der möglichen logischen Determinationen des Begriffs ein Ziel finden kann. Dem Geschmack hingegen liegt nicht mehr noch weniger vor, als die Elemente des Verhältnisses; und wenn diese Elemente Begriffe sind, so dürfen sie, zum Behuf des Urtheils nur durch ihren *Inhalt* gedacht werden, welcher durch seine eigenthümlichen Merkmale scharf und deutlich sich wird vorstellen lassen. Das Urtheil aber wird eben deshalb nichts von Allgemeinheit wissen, sondern ganz als ein einzelnes erscheinen.

Wer nun in der theoretischen Philosophie dem Empirismus und den Indnctionen zugethan ist: dem liegt es nahe, hier auf die Meinung zu gerathen, auch die praktischen Maximen möchten wohl ein Werk der Inductionen sein, welche, — wie in Angelegenheiten der Klugheit, von Erfolgen, — so, im Sittlichen, von Beurtheilungen der im Leben vorkommenden Fälle abstrahirend nnd das Gemeinschaftliche sammelnd, aufstiege zu immer höhern und umfassendern Lehrsätzen. Die Sittenlehre möchte denn wohl die umfassendsten dieser Sätze als Principien an die Spitze stellen, — eine hohle Spitze, von der man aber nur immer tiefer wiederum herabsteigen dürfte, um endlich in dem Einzelnen, was freilich die Wissenschaft nicht aufzählen könnte, den soliden Grund und Boden der ursprünglichen ästhetischen Urtheile anzutreffen. — Wirklich hütet sich unsre bisherige Aesthetik, welche so gern über vorhandne Kunstwerke räsonnirt, und von ihnen ihre Sätze abstrahirt, nicht vor der Aehnlichkeit mit einer Sittenlehre von solcher Bauart.

Aus dem Vorhergehenden folgt, dass, eben so wenig, als ein Urtheil des Geschmacks an sich allgemein sein kann, es gestattet ist, aus mehrern derselben durch Abstraction etwas Höheres zu bereiten, das noch einen Schein von ästhetischer Geltung behaupten möchte. Wenn von den Verhältnissen,

über welche die mehrern Urtheile ergangen sind, das Verschiedenartige abgestreift, das Gemeinschaftliche vestgehalten wird: wo bleibt, in diesem Abstreifen, das vollendete Vorstellen? worauf doch allein der Geschmack beruht. Die verstümmelten Reste haben keinen Werth; wenigstens mit Sicherheit lässt sich kein solcher annehmen. Ja wenn in diesen Resten noch etwas hervorragt, das einen ursprünglichen Beifall sich zueignet: so ist's ein Zeichen, dass von Anfang an nicht einfache Verhältnisse, sondern grössere Compositionen der Beurtheilung dargeboten waren, denen nur ein zusammengesetztes, eben desfalls aber auch schon nicht völlig klares Urtheil hatte entsprechen können.

Ungeachtet aller hier erhobenen scheinbaren Zweifel über die Möglichkeit einer allgemeinen praktischen Philosophie, sind wir doch an der Auflösung der Frage schon so nahe vorbeigestreift, dass dieselbe kaum hat verfehlt werden können. Es ist mit der Allgemeinheit der Geschmacksurtheile, wie mit ihrer Ewigkeit und Unveränderlichkeit. Vollendete Vorstellung des gleichen Verhältnisses führt, wie der Grund seine Folge, das gleiche Urtheil mit sich; und zwar, wie zu jeder *Zeit*, so auch unter allen begleitenden *Umständen*, und in allen Verbindungen und Verflechtungen, welche das *Besondre* verschiedner Fälle für eine scheinbar allgemeine Regel herbeibringen. Seien die Elemente eines Verhältnisses allgemeine Begriffe: es ist sichtbar, dass, wenn schon *im Urtheilen* nur der Inhalt dieser Begriffe gedacht wird, dennoch das Urtheil eine eben so weite Sphäre haben muss, wie die, welche beiden Begriffen gemein ist.

Unter der Voraussetzung aber, welche hier allenthalben angenommen ist, und welche sich in der Folge bestätigen wird, dass es *mehrere* Verhältnisse von Willen gebe, über deren jedes ein ursprüngliches und selbstständiges Urtheil ergeht: folgt aus den vorigen Entwickelungen mit aller Strenge, dass man sich gänzlich des Versuchs zu enthalten habe, die mehrern Urtheile einer Abstraction zu unterwerfen, wodurch ein scheinbar höheres und gemeinschaftliches Princip für sie erkünstelt würde, dem sie unterzuordnen, wo nicht gar, *aus* dem sie abzuleiten wären! Man wird es sich schon gefallen lassen müssen, in der Wissenschaft, die uns beschäftigt, eine Einheit *nicht* zu finden, welche ihrer Natur nach, *in* ihr nicht liegt, so wenig als sie ihr *von aussen* kann gegeben werden.

Auch daran ist nicht zu denken; dass etwa die verschiedenen Urtheile des sittlichen Geschmacks den Boden ihrer weltlichen Anwendbarkeit im menschlichen Leben vollständig unter sich getheilt hätten, um nichts unbestimmt zu lassen, nichts auf widersprechende Weise zu bestimmen, sondern einander, wie gute Nachbarn, theils Hülfe zu leisten, theils gehörig zu beschränken! Nichts von dem Allen! Das menschliche Leben ist viel zu bunt, als dass die einfachen Willensverhältnisse im voraus wissen könnten, wie sie einander darin begegnen werden. Man würde ihnen vergeblich die kluge Vorsicht anmuthen, welche sich auf Berechnung von Möglichkeiten einlässt. Wie die Klugheit nicht Geschmack, so ist der Geschmack nicht Klugheit. — Nun fügt freilich der Künstler zu dem Geschmack die Klugheit. Er hütet sich, solche Anhäufungen von Verhältnissen zu bereiten, dass aus den Urtheilen über die einzelnen Verhältnisse eine sich selbst aufhebende Weisung zusammenflösse. Werke der Poesie und Musik sind in der Gewalt ihrer Schöpfer; sie sollen entweder gar nicht, oder so geschaffen werden, dass jedes Element jeder von den mannigfaltigen Combinationen, in die es treten wird, gerecht sei, — oder dass wenigstens der Misslaut sich genug verstecke, um nicht vernommen zu werden. Auch der Mensch ist in gewissem Sinne Schöpfer seines Geschicks; der Einzelne im Kleinen, die Gattung im Grossen. Daraus geht eine sittliche Klugheitslehre hervor; deren Grundzüge einer allgemeinen praktischen Philosophie nicht werden fehlen dürfen. Aber, wo nicht vorgebaut ist, da lässt sich erwarten, dass ein Zusammentreffen verschiedener ursprünglicher Bestimmungen das erzeugen werde, was unter dem Namen: *Collision der Pflichten*, bekannt ist.

Ohne Zweifel macht es den Sittenlehrern bessere Ehre, wenn sie die Collisionen gern hinwegleugnen, als es dem Menschen machen würde, der sich leichtsinnig dergleichen einbildete, um seinen Uebertretungen einen Schein von Entschuldigung zu geben. Allein die Wissenschaft, für die es keine andre Tugend giebt als Wahrheit, wird ihr Auge dem sehr möglichen Fall nicht verschliessen, dass, wo mehrere Willen in grösserer Anzahl einander begegnen, ein und derselbe, um hier einem missfälligen Verhältnisse auszuweichen, dort in jenes werde gerathen müssen. Wäre es möglich, dabei an einen Widerspruch des Geschmacks mit sich selbst zu denken?



Wer ist denn Er, der Geschmack? Nichts anderes als der allgemeine Name für Beurtheilungen einzelner Verhältnisse. Und wo ist der Widerstreit? Dieser liegt nicht in der Beurtheilung, welche hier selbst ein Vielfaches ist, weil für sie nicht Ein Beurtheiltes, sondern mehrere Beurtheilte vorhanden sind. Vielmehr entsteht der Streit erst in dem Entschluss, den Geschmacksurtheilen Folge zu leisten; welcher freilich Ein Entschluss sein muss, um ein zusammenhängendes Handeln, anzusehn als eine einzige That, hervorbringen zu können. — Ehe nun der Mensch, der sich von mehrern Rücksichten gedrängt fühlt, dem Gedanken Raum lässt, in einer Collision befangen zu sein: wird er sich aus vollständiger Ueberschauung der Umstände, und der verschiedenen Wege, unter denen er zu wählen hat, den Beweis führen müssen, es gebe keine Wendung, keinen Verzug, kein gelindes noch starkes Mittel, wodurch den verschiedenen Anforderungen, zugleich oder nacheinander, Genüge könnte geleistet werden. Und vielleicht hätte ihm gleich Anfangs ein rascher Schritt die ganze Mühe dieser Beweisführung erspart. Auf allen Fall verliere er die Zeit nicht damit, sich um wissenschaftlich allgemeine Auflösungen seines Problems zu bekümmern. Die Wissenschaft hat nur eine einzige, allerdings folgenreiche, Bemerkung hierüber zu machen; die sich auf das Verhältniss zwischen Begriffen und wirklichen Dingen gründet.

Allgemeine Begriffe, indem sie abgezogen werden von dem Wirklichen, verlieren eine Menge von Nebenbestimmungen, und unter diesen auch die quantitativen Bestimmungen ihrer Geltung in den einzelnen Fällen. Der Begriff: *hell*, mag abgezogen sein vom hellen Mondlicht, Kerzenlicht, Sonnenlicht: in ihm ist die Verschiedenheit des Grades nicht mehr zu finden, wodurch das hellere von dem minder hellen Licht sich unterscheidet. So stehn denn hell und dunkel wie weiss und schwarz einander gegenüber, wiewohl sie in der Wirklichkeit gesteigert und vermindert, und allenfalls bis zum Uebergange einander angenähert erscheinen. Nicht anders wird von einer endlos verschiedenen Menge psychologischer Phänomene, — von Neigung, Wunsch, Bemühung, Trieb, Sehnsucht, Laune, Absicht, Vorsatz, Entschluss, — der allgemeine Begriff des Begehrens und Wollens abgezogen. (Das Wollen unterscheidet sich von dem Begehren nur durch die hinzukommende

Voraussetzung der Erreichung des Begehrten; welches aber auf die praktische Philosophie keinen Einfluss hat, daher wir hier beide Ausdrücke gleichbedeutend gebrauchen.) Wenn nun Verhältnisse von Begehrungen aufgestellt werden, in allgemeinen Begriffen, damit Geschmacksurtheile darüber ergehen: so erfordert schon das vollendete Auffassen, dass alle Nebenrücksicht auf das Unterscheidende jener psychologischen Zustände wegfalle, und bloss an die Regsamkeit der Vorstellung dessen, was eben durch diese Regsamkeit ein Begehrtes ist, gedacht werde. Harmonische oder disharmonische Verhältnisse solcher Regsamkeiten werden uns in der Beurtheilung vorschweben, — sie werden uns erfüllen, und uns an kein mögliches Mehr oder Minder ihres Grades erinnern. Was uns vorschwebt, werden wir gern mit dem edeln Namen einer *praktischen Idee* benennen; um dadurch etwas zu bezeichnen, das unmittelbar geistig vorgebildet und vernommen wird, ohne der sinnlichen Anschauung, oder der zufälligen Thatsachen des Bewusstseins zu bedürfen. — Tritt aber eine *einzelne, wirkliche* Begehrung mit einer andern einzelnen zusammen zu einem Verhältniss, und treten sie hin vor das beurtheilende Auge: so werden *sie* nimmermehr eine reine Idee darstellen; sondern eine jede wird behaftet sein mit allerlei Modificationen, die für die psychologische Untersuchung gehören. Hier nun werden sich Verschiedenheiten des Grades vorfinden; *stärkere, schwächere Willen,* — und dem gemäss: *mehr oder weniger stark ausgeprägte Nachbildungen der Ideen!* Darauf wird zu achten haben, wer sich im Wirklichen bewegt, und sich gehemmt sieht durch einen ungelegenen Zusammenstoss von Verhältnissen. Es ist eine herrliche Sache um ein zartes Gefühl, das den Unterschied des Gewichts der verschiedenen Verhältnisse richtig angiebt, die Rücksichten, welche einem jeden zukommen, wohl abmisst, und so wie es überhaupt das Leben leitet, auch im Gedränge der Ansprüche, die manchmal sich streiten um dieselbe Zeit und dieselbe Kraft, den leidlichsten Ausweg aufzuspüren, und ihn mit möglichster Schonung dessen, was zur Seite liegen bleibt, zu verfolgen weiss. Unsre Untersuchung wird Gelegenheit finden, dies Zartgefühl in bestimmten Fällen und auf bestimmte Weise aufzurufen; sie wird diese Gelegenheit um so lieber benutzen, je nöthiger es überhaupt ist, auf den Gebrauch der *Grössenbegriffe* in der Philosophie aufmerksam zu machen,

der auch da noch stattfindet, wo keine Messung, sondern nur Schätzung möglich ist. Wenn aber diese Schätzung weder den Begriffen noch dem Gefühl mit befriedigender Genauigkeit gelingt, — wenn, obschon sie gelungen sein möchte, dennoch der Druck sittlicher Zweifel weder von der Wissenschaft noch vom Gewissen völlig kann gehoben werden, wenn der Mensch sich zu dem Bekenntniss gedrungen fühlt, dass auch die sorgsamste Erforschung des rechten Weges ihm nur Fehler auf allen Seiten zeige, dass er sich entscheide, ohne sich zu beruhigen, dass seine Wahl ihm selbst missfalle, weil auch das Beste noch nicht gut ist: dann soll wenigstens die allgemeine Achtung, die den Ideen gebührt, gerettet werden; es soll kein Unwille sich regen wider die Strenge des sittlichen Urtheils, welcher nur der Unvorsichtigkeit gelten könnte, die so verwickelte Verhältnisse hat entstehen lassen; es soll endlich keine Theorie sich herausnehmen, die Knoten zerhauen, das Gefühl des Fehlers beschwichtigen zu wollen mit der Versicherung: alle Collision sei nur Einbildung, die Pflicht sei nur Eine, und das am mindesten Schlechte sei selbst das Reine, Richtige und Gute. Dadurch wird dem einzelnen Fall nicht geholfen; die Gesinnung aber verliert an Lauterkeit, der Tact an Sicherheit und Schärfe. Hingegen der Schmerz, den die Anerkennung der nicht vermiedenen Unrichtigkeit hervorbringt, kann wohlthätig wirken zur Spannung der Aufmerksamkeit, deren es zu einem möglichst fehlerfreien Leben fortdauernd bedarf.

Es wird die praktische Philosophie nicht beschämen, an diesem Orte das Bekenntniss abzulegen, dass sie nicht in dem Sinn auf Allgemeinheit Anspruch machen könne, als ob sie für alle Fälle, die sich im Leben ereignen mögen, eine vollständige Auskunft auszusprechen im Stande wäre. Sie muss allerdings einen Jeden an sein Herz — nicht etwa nur zuweilen, sondern auf immer verweisen; an jenes Zartgefühl nämlich, welchem die Schätzung der Annäherung des Wirklichen an die Ideen ist zugeschrieben worden. Nicht als ob in den einzelnen Fällen Elemente von sittlicher Bedeutung vorkommen könnten, deren Vorbild nicht in den Ideen enthalten wäre. Sondern weil die Ausmittelung des Factischen, die bestimmte Nachweisung dessen, was den Ideen in dem Wirklichen entspricht, Schwierigkeiten findet, die sich durch Begriffe nicht heben lassen, da sie nicht im Reich der Begriffe, sondern in

den Dunkelheiten und Vieldeutigkeiten der Empirie selbst ihren Sitz haben. Casuistische Schulfragen aber, mit denen man sich zuweilen zur Uebung beschäftigt, leiden gerade an demjenigen Mangel, worauf in den wirklichen Fällen das Meiste ankommt, nämlich an den quantitativen Bestimmungen aller Umstände. Daher sind sie gewöhnlich — entweder gar keine Fragen, oder im allgemeinen unauflösslich; und so dienen sie nur, die Schwierigkeiten noch grösser darzustellen, als dieselben in der Wirklichkeit gefunden werden. Den casuistischen Aufgaben nähern sich die Ueberlegungen dessen, wovon die Umstände nicht hinreichend bekannt, — vielleicht noch nicht einmal vollständig vorhanden sind, wie bei dem weit entfernten Künftigen. Daher wird so Manches am besten im Augenblick des Handelns selbst entschieden. Nur ist es die zuvor gebildete Gesinnung, die da entscheidet; — und hieraus ergiebt sich für jetzt zur Genüge, welche Art von Unterstützung die praktische Philosophie dem Leben könne leisten wollen.

ERSTES BUCH.

IDEENLEHRE.

ERSTES CAPITEL.

IDEE DER INNERN FREIHEIT.

„Des Menschen Stolz ist die aufrechte Stellung; der Blick zu den Sternen, und in die Vernunftwelt; die Erkenntniss des Nothwendigen und Schönen, womit er sich entrafft der Verwandtschaft mit den Geschlechtern der Thiere, und sich befreit vom Dienste des Moments, dieses Sclaven des sich selbst ungetreuen Wechsels. Schlechte Gesellschaft und undankbare Arbeit zugleich bereiten uns die Begierden des Entbehrlichen, die Wünsche des Allzuentfernten, die Grillen, Launen, Leidenschaften aller, wie der traurigen, so der lachenden Farben. Los zu kommen von diesem Haufen, einzukehren in die innerste Heimath, das eigne Selbst zu ergreifen, und einzig ihm und in ihm zu leben, welche Entfesselung, welche Reinigung, — welches erquickende Bad in dem Meere der Freiheit!" —

So empfiehlt sich denn die innere Freiheit nur allzuwohl, und nur allzurasch, dem *Gefühl*; und es scheint bald des ruhigen, ästhetischen Urtheils nicht zu bedürfen, welches, nach einem festen Blick auf ihre Gestalt, sich in dem einfachen: *es gefällt!* darüber aussprechen würde. Nichts destoweniger ist es ganz allein dies Urtheil, worauf es uns hier ankommt; und alle jene Gefühle, sammt allen theoretischen Meinungen über die Freiheit, müssen für jetzt gänzlich bei Seite gesetzt werden.

Unsre Untersuchung begann in der Voraussetzung einer Beurtheilung, die auf den Willen treffe. Ehe wir uns weiter umsehn nach Verhältnissen der Willen, liegt gleich hier ein Ver-

hältniss vor uns; das des vorbildenden Geschmacks, und der Willen, welche der Vorbildung entsprechen oder auch nicht.

Die Beurtheilung und das Wollen sind nicht zwei getrennte, nicht zwei verschiedene Personen, deren eine die Vorschrift giebt, die andre sie empfängt. Vielmehr ein und dasselbe Vernunftwesen ist das, welches will, und welches auch urtheilt; — urtheilt, und will.

Fassen wir es auf, dies Vernunftwesen! Erhebt sich in ihm ein Begehren, Beschliessen: sogleich steht vor ihm das *Bild* seines Begehrens und Beschliessens; es erblicken, und beurtheilen, ist Eins; das Urtheil schwebt über dem Willen; indem das Urtheil beharrt, schreitet der Wille zur That. Entweder nun die Person hat wollend behauptet, was sie urtheilend verschmäht. Oder sie hat wollend unterlassen, was sie urtheilend vorschrieb. Oder Wille und Urtheil haben einmüthig bejaht, einmüthig verneint. In allen Fällen sehn wir die Elemente des Verhältnisses von einander durchdrungen, indem sie, vorbildend, nachbildend, einander zustimmen, oder widerstreiten.

Im Fall der Zustimmung, kann man den Willen einestheils positiv betrachten, als *Activität*; anderntheils negativ, als haltend eine bestimmte Richtung mit *Ausschliessung* aller *andern* möglichen Richtung. Alsdann zeigen sich die drei platonischen Tugenden hier in der Nähe; die σοφία, die praktische Einsicht, der Geschmack; die ἀνδρεία, das active Wollen; die σωφροσύνη, die Haltung des Willens, welche zugleich Enthaltung ist von jedem entgegengesetzten Wollen. Endlich die δικαιοσύνη, die Harmonie des ganzen Verhältnisses, welchem der Beifall sich entscheidet.

Im Fall der verfehlten Zustimmung ist es entweder die Activität, oder die Haltung, welche fehlt. Findet jenes statt, so unterbleibt nur die Nachbildung; hingegen Widerstreit im engern Sinn, mit gegenseitiger Verneinung, ereignet sich, wo die Activität eine entgegengesetzte Richtung nimmt. Wer erkennt nicht die Urtheile des gemeinen Lebens, welche bald Schwäche, bald bösen Willen tadeln?

Versuche man aber die Elemente des Verhältnisses zu trennen: Tadel und Beifall werden verstummen. Einzeln genommen, kann weder Einsicht, noch Folgsamkeit gefallen. Oder gewinnt es Beifall, wenn Jemand Urtheile fället über einen *Andern*? denen also keine Befolgung in ihm *selbst* entspricht?

Höchstens möchte die *Richtigkeit* des Urtheils zu loben sein, und die geistige *Kraft*, aus der es hervorging. Aber so gefällt alle Stärke; wovon weiter unten. — Gewinnt es Beifall, wenn, umgekehrt, Einer den Rath des Andern einholt, und alsdann ihm *blindlings folgt?* Hier möchte das Zutrauen zu billigen sein, — wenn nämlich eben aus Einsicht dies Zutrauen zuvor entsprungen war.

Dürfte vielleicht die Einsicht blosse Klugheit sein; vom Geschmack weder abstammend, noch ihm unterstützend? Das letzte Motiv dieser Klugheit wäre also Begehrung; die ihr entsprechende Folgsamkeit wäre es ebenfalls; und man hätte einen sich selbst verstärkenden Willen, an welchem abermals die *Stärke* zu loben wäre.

Vielmehr, gerade darin liegt das specifisch Eigne des Verhältnisses, welchem wir die Benennnng: innere Freiheit, zugestanden haben, dass es zwei ganz heterogene Aeusserungen des Vernunftwesens verknüpft, den Geschmack und die Begehrung. Die strenge Verschiedenheit beider hält die Elemente gesondert, welche eben so wenig zusammenfliessen, als sich von einander verlieren dürfen, wofern nicht das Verhältniss *als solches*, und mit ihm sein ästhetischer Charakter verschwinden soll.

Der Geschmack wird in diesem Verhältniss Gegenstand des Geschmacks. Konnte es anders sein, wenn eine Idee entspringen sollte? Möchte Jemand die innere Freiheit behaglich finden, und bequem, darum weil sie Freiheit ist von einer innern Plage; möchte er den Begierden entsagen, um nicht von ihnen hin und her geworfen zu werden; möchte er den Geschmack liebgewinnen, darum weil derselbe nicht wankelmüthig ist; und dessen Dienst erwählen, weil es ein gleichförmiger Dienst ist: alles das wäre selbst Begehrung, Willkür, — nichts Schlimmes in der That, aber etwas Gleichgültiges. Wer hingegen des Beifalls inne wurde, der jenem Verhältniss gebührt, wer diesem Beifall folgt: dessen Folgsamkeit ist selbst in Harmonie mit seinem Geschmack. Er gefällt; vielleicht nicht sich, aber uns.

Es darf hier nicht unbemerkt bleiben, dass dem nachgewiesenen Verhältniss eine wesentliche Beziehung einwohnt, vermöge deren es alle übrige Ideen umschliesst, ohne sich eine einzige bestimmt zuzueignen. Die Folgsamkeit soll entsprechen der Einsicht. Die Einsicht, *was* sieht sie ein? Hier offenbart sich die Voraussetzung, es gebe noch andre Ver-

hältnisse, welche der Sanction des Geschmacks theilhaftig seien. Welche? bedürfen wir hier nicht zu wissen. Alle, die sich hier finden mögen, realisiren, einzeln und zusammengenommen, jene Beziehung; indem sie als Muster hervortreten, für die nachbildenden Entschliessungen. Daraus folgt rückwärts: dass ein Entschluss, welcher gefällt, in doppelter Rücksicht gefallen kann; erstlich sofern er seinem eignen Muster entspricht; zweitens, sofern er vielleicht der Erfolg ist von dem allgemeinen Entschlusse, den Mustern *als* Mustern, dem Geschmack überhaupt, Folge zu leisten. Hiermit mögen die, in den Schulen verbreiteten Begriffe von Legalität und Moralität verglichen werden.

In die Ansicht der Beziehung zwischen der innern Freiheit und den übrigen Ideen, könnte sich eine kleine Unrichtigkeit einschleichen, wenn man sich die andern Ideen gleichsam in die *Mitte* des Verhältnisses eintretend dächte, das durch die Einsicht und die Folgsamkeit gebildet wird. Vielmehr ist es offenbar nur das erste Element des Verhältnisses, die Einsicht, worauf die Beziehung beruht; indem der Einsicht das Eingesehene, nämlich die sämmtlichen Ideen, — entspricht. Hingegen durch das zweite Element desselben Verhältnisses, die Folgsamkeit, wird die Idee der innern Freiheit eigentlich praktisch, d. h. eine Weisung für die Entschliessungen. Folgsam soll der Wille sein; unfolgsam könnte er sein; er schwebt gewöhnlich zwischen Folgsamkeit und Unfolgsamkeit: an ihm also haben wir das biegsame Element. Das andre Element aber ist gleichsam starr; die richtige Einsicht, der Geschmack, kann sich nicht ändern.

Beim weitern Fortschritt zu neuen und neuen Verhältnissen, wird sich jedesmal das Eigne jedes einzelnen Geschmacksurtheils unmittelbar zu erkennen geben; und die Ueberzeugung von der ursprünglichen Vielheit und Verschiedenheit der einfachen Urtheile, fortdauernd erhöhen. Auch die Einführung eines jeden derselben in die Beziehung mit der innern Freiheit, wird jedesmal als ein besonderer Actus des Gemüths empfunden werden.

ZWEITES CAPITEL.

IDEE DER VOLLKOMMENHEIT.

Welche die nächsten seien unter den Verhältnissen, worauf sich die zuvor entwickelte Idee bezieht, bedarf keiner mühsamen Nachforschung. Das Bild des eignen Wollens schwebt dem Vernunftwesen vor. Verhältnisse in dem eignen Wollen aufzusuchen liegt uns ob, ehe wir fremdes Wollen fremder Vernunftwesen hinzudenken.

Das eigne Wollen ist mannigfaltig, sofern es auf mannigfaltige Gegenstände geht; und wenn man in den Begriff des Wollens das Gewollte mit aufnimmt, so kann man verleitet werden, die Verhältnisse der Gegenstände in die Verhältnisse der Willen hineinzutragen. Nicht nur würde alsdann eine endlose Menge von Verhältnissen entspringen: sondern der Hauptfehler läge darin, dass dieselben dem Wollen gar nicht eigenthümlich wären, und in *ihrer* Beurtheilung nicht die Willen als solche beurtheilt würden. Das Gewollte also muss hinweggedacht werden; es fragt sich, was in den Willen, als blossen Activitäten, Strebungen, — noch für das Urtheil übrig bleibe.

Als Strebungen sind die Willen alle einander gleich, sie wiederholen denselben Begriff des Strebens, der Aufregung, nur in verschiedenen Exemplaren; — ausgenommen in Rücksicht ihrer *Stärke*. Die Quantitäten der verschiedenen Strebungen messen sich an einander; diese sind schwächer, jene sind stärker; einige sind dauernder, einige flüchtiger. Lasse man nun ganz und gar die Frage hinweg, welchen Werth die schwächern sowohl als die stärkern etwa nach andern, künftig noch zu entdeckenden Bestimmungen, besitzen möchten. *Bloss das Grössenverhältniss* werde aufgefasst zwischen dem *Minder* und dem *Mehr* der Activität; zwischen der mattern und der kräftigern Regung.

Die Beurtheilung, wohin diese Auffassung führt, ist den Menschen nur gar zu geläufig. Sie werden geblendet von der Stärke, und ihr Auge wird stumpf gegen das Unrecht, die Unbilligkeit, und das Uebelwollen. Das Schwächere, *was* es sei, genau zu bemerken, ist ihnen nicht der Mühe werth; es unterliegt, wie in der That, so in ihrer Meinung, — weil es das Schwächere ist.

Keine Frage: im blossen Grössenverhältniss gefällt das Stärkere neben dem Schwächern, missfällt das Schwächere neben dem Stärkern; eins oder das andre, je nachdem man von diesem oder von jenem Gliede ausgeht in der Vergleichung.

Würde das Schwächere gleich dem Stärkern: so nähme das Missfallen an ihm ab, verschwände beim Eintritt der völligen Gleichheit, und das ganze Urtheil hörte auf. Ginge aber das Stärkere über zur Gleichheit mit dem Schwächeren, so bliebe der *Begriff* seines ersten Zustandes übrig, als Maassstab, mit welchem verglichen, beide missfallen würden. — Möchte das Schwächere gleich geworden sein dem Stärkeren: wofern alsdann noch eins von beiden wüchse, so erzeugte sich das Verhältniss von neuem. Es verschwände, indem das andre Glied nachwüchse; und entstünde abermals, wenn abermals eins der Glieder anwüchse. So ins Unendliche. Blossen Grössenbegriffen ist gar kein Ziel gesetzt; der ästhetischen Vergleichung des Grössern und Kleinern eben so wenig.

Dass nun diese Vergleichung eine sehr viel weitere Sphäre hat, als die Betrachtung der Willen ihr darbietet: dies kümmert uns hier nicht. Wohl aber haben wir nachzusehn, wie vielfach sie in der gegenwärtig vorliegenden beschränkten Sphäre zur Anwendung komme.

Die Quantität, deren Mehr und Minder dem Urtheil Veranlassung giebt, liegt entweder in den einzelnen Regungen, oder in der Summe, oder in dem System derselben.

An den einzelnen Regungen gefällt die Energie, in der Summe die Mannigfaltigkeit, in dem System die Zusammenwirkung. Der grosse Mensch ist dreifach gross; seine Kraft hat Stärke, Reichthum, Gesundheit. Bei den Minder-Grossen ist der Sitz der Schwäche theils in der Mattigkeit, theils in der Beschränktheit, theils in der Zerstreuung oder im Widerstreit der Kräfte.

Wie in dem einzelnen Menschen die einzelnen Regungen einander messen, so misst einer den andern, wenn sie beisammen stehn. Einer verdunkelt den andern; aber wo ist der, welchen keiner mehr verdunkeln kann? Wer ist vollkommen? Sie selbst, die Vollkommenheit, liegt, wie es scheint, in der Unendlichkeit. Aber das widerspricht sich; denn das Volle ist geschlossen, die Unendlichkeit ist jenseits der Geschlossenheit. Voll aber wird jedes endliche Maass von dem was seiner Grösse gleich kommt. Vollkommen, *nach seinem eigenen Maass*, ist der

Mensch, dessen einzelne Strebungen einander gleichkommen; überdies, zusammen genommen, die Sphären der Begriffe ausfüllen, auf die sie hinweisen, (den Erwartungen genügen, die sie erregen;) und endlich, zusammen wirkend, den grössten Effect hervorbringen, der durch sie möglich ist. Als unvollkommen zeigt sich der nämliche, sobald er verglichen wird mit Andern, die ihn irgendwo übertreffen: oder mit einem Begriff von dem, was ihn übertreffen würde.

Praktisch wird also diese Idee, je nachdem die Elemente des Grössenverhältnisses einander begegnen. Wo dergleichen Elemente fest beisammen stehn: da kann dem Missfallen an dem Schwächern nur ausgewichen werden durch Steigerung desselben bis zur Gleichheit mit dem Grösseren. Wo sie zufällig, oder willkürlich zusammengerückt werden, da hört das Missfallen auch auf durch Trennung der Verhältnissglieder. Der an seiner Bildung arbeitende Mensch aber, — wenn er schon nicht gesellschaftlichen Vergleichungen entgegenginge, — trennt sich ungern von dem Begriff einer nächst höheren Stufe, die er, jenseits der erreichten, noch zu erreichen hätte, und so führt der ihn stets begleitende Vorblick ihn immer weiter fort, — ins Unendliche, wenn die Kräfte es gestatteten. Das Vollkommne wird bei jedem Schritt gewonnen, aber im Gewinnen schon wieder verloren.

Wie es das Wort erfordert, und das Verhältniss selbst es mit sich bringt, ist hier die Vollkommenheit bloss quantitativ bestimmt. Eine Reflexion, welche den Grössenbegriff fallen lässt, und bloss die Qualität behält, findet deshalb an der Stelle des Vollkommnen und des Unvollkommnen oft das gänzlich Gleichgültige; wo nicht das Missfällige. Denn es ist schon erinnert, dass die Elemente des Grössenverhältnisses ihrer Beschaffenheit nach in andern Verhältnissen ganz anderen Schätzungen unterworfen sein können. Hieraus nun erklärt sich ganz natürlich die allgemeine Neigung, in der Vollkommenheit noch etwas Mehr als die angemessene Grösse sehn zu wollen, ja wo möglich Alles hinein zu ziehen, was Beifall gewinnt, und den so verwirrten Begriff wohl gar an die Spitze der praktischen Philosophie zu stellen. Nämlich, es entsteht eine Verminderung des Beifalls, sobald das, was als Grösse gelobt wird, sich in anderer Ansicht Tadel zuzieht. So wird es ein Minder-Gefallendes, also scheinbar verkleinert; es wird eben in so fern

wiederum scheinbar vergrössert, wenn der Grund des Missfallens hinweggehoben ist, vielleicht auch ein Grund des Beifalls dagegen eintritt. Und darin lässt sich kein Unterschied spüren, welcher *Art* von Verhältnissen dieser oder jener Grund immerhin angehören möge; die Eigenthümlichkeit desselben ist verwischt, und was die Täuschung aufdecken könnte, bleibt unbemerkt. Der Fehler aber verräth sich, sobald nun aus dem haltungslosen Begriff der mit unbestimmbaren Qualitäten bereicherten Vollkommenheit irgend etwas soll abgeleitet werden, das nicht zum Behuf der Ableitung erst hineingelegt sei.

Die innere Freiheit läuft am meisten Gefahr, als blosse Vollkommenheit zu gefallen; indem nämlich die *Harmonie* zwischen der Vorbildung und Nachbildung durch Einsicht und Folgsamkeit, leicht als *Verdoppelung*, demnach als Verstärkung, aufgefasst wird. Dieser Fehler muss begegnen, sobald der specifische Unterschied zwischen Geschmack und Begehrung aus den Augen gelassen, sobald das Ungleichartige für gleichartig genommen ist. Daher der Stolz, der manchmal in Sittenlehren und in Charakteren hervorspringt, und das als Grösse gelten und bewundern macht, was als reine Trefflichkeit einen eigenthümlichen Beifall verlangt.

Indem, umgekehrt, die Idee der Vollkommenheit in die Beziehung mit der innern Freiheit eingefügt wird, (welches den Entschluss ergiebt, sich zu vervollkommnen,) trifft sie hier zusammen mit den andern Ideen, durch welche ihre praktische Bedeutung modificirt wird. Zugleich modificirt sie die praktische Bedeutung jener andern Ideen. Die Vollkommenheit ist bloss formal, und in ihre Form passt jede Materie, die des Mehr oder Minder fähig ist. Was an sich gefällt, oder missfällt, das kann auch als ein Grösseres oder Kleineres mehr oder minder gefallen oder missfallen. Wenn nun das grössere Missfallende, als Grösseres, gefällt: so entsteht ein scheinbarer Widerspruch in der praktischen Bedeutung der Ideen; aber nur, so lange man in der Abstraction bald die blosse Grösse, bald das blosse *Was* dieses Grösseren, ins Auge fasst. Denn der offne volle Blick auf das Ganze, empfängt das durch die ganze Grösse vervielfältigte Missfallen, dessen Nachdruck durch die bloss quantitative Vergleichung nicht kann aufgewogen werden.

DRITTES CAPITEL.

IDEE DES WOHLWOLLENS.

Ein Vernunftwesen, das fortwährend sich vervollkommt, ist unaufhörlich hinter dem Maassstabe zurück, den es an sich selbst anlegt. Beharrt es aber in einem Zustande, da es vermöge durchgängiger Gleichheit seinem eignen Maasse gerecht ist, (jeder äussere Maassstab wäro zufällig:) so schweigt die Beurtheilung, die kein Mehr und Minder antrifft, gänzlich; und die innere Freiheit wird leer, indem sie mit der Beurtheilung, worauf sie sich bezieht, zugleich verschwinden muss. Möchte man aber auch dem nnstatthaften Gedanken Raum geben, als ob die Verhältnisse unter den *Gegenständen* der mannigfaltigen Strebungen dem Vernunftwesen selbst könnten zugeschrieben werden; so, dass eine Harmonie in jenen sich auch diesem mittheilte: immer wird diejenige Person, welche nur innere Freiheit und Vollkommenheit besitzt, aufhören zu gefallen, sobald man den Blick zurückzieht von dem Gegensatz der Glieder in den Verhältnissen, und nur die Person als eine einzige, demnach als Ein Element, dem zu einem Verhältniss ein zweites fehlt, ins Auge fasst.

Es fragt sich, ob wir im Fortschritt eine andre Idee antreffen werden, welcher gemäss, ein Vernunftwesen sich als beharrlichen Gegenstand des Beifalls, ohne mögliche Veränderung der Ansicht, darstellen könnte.

Zum Fortschritt ist nöthig, über die Willen eines und desselben Wesens hinauszugehn zu fremden Willen anderer Vernunftwesen. Wie es scheint, können auf diese Weise nur Verhältnisse entstehn, welche den mehrern Wesen *als Mehrern* angehören werden; daher sich kein *eigenthümlicher* Werth Einer Person daraus dürfte ableiten lassen.

Aber eine leichte Erinnerung führt darauf, dass, wenn den Mehrern die Verhältnisse ihrer Willen etwas bedeuten sollen, vor allen Dingen eins vom andern wissen, eins den Willen des andern sich vorstellen muss. Sollte es nun ein Verhältniss schon zwischen dem *vorgestellten* fremden und dem eignen Willen geben, ohne dass noch der *wirkliche* fremde Wille dabei in Betracht käme: so würde dies in die Mitte treten zwischen

jenen Verhältnissen, die nur eine einzige Person voraussetzen, und den noch künftig zu entdeckenden, in welche die Mehrern zusammentreten mögen. Ein solches Mittleres läge ganz eingeschlossen in Einer Person, indem das Vorgestellte gewiss eingeschlossen ist in dem Vorstellenden; es könnte in so fern einen eigenthümlichen Werth dieser Person bestimmen helfen. Es unterläge überdies keiner veränderten Ansicht, wie jene vorigen; da es nicht durch ein einzelnes Wollendes allein verstanden werden könnte, sondern in demselben ein fremder Wille hinzugedacht würde. So könnte es denn vielleicht auch die innere Freiheit auf eine Weise realisiren, die nicht den vorher bemerkten Beschränkungen ausgesetzt wäre. —

Das Verhältniss, von dem wir reden, ist der gemeinen Beurtheilung der Menschen unter einander gar wohl bekannt. Der Ausdruck: Guete, bezeichnet etwas, das zuweilen als *gutes Herz*, zuweilen als *guter Wille* erscheint; und im ersten Falle wenig, im andern aber grosse Achtung erwirbt. Sie selbst, die Güte, schwebt, als das reine Sittlich-Schöne, über beiden. — Es ist klar, dass sie eben es ist, welche die fremden Willen sich aneignet, sich ihnen widmet, sie mit dem eignen Willen harmonisch begleitet; dass sie gleichwohl in sich selbst besteht, und nicht abhängt von dem Erfolg ihrer Versuche, noch von der Gesinnung die ihr zurückkehrt, nicht einmal von der wahren oder irrigen Auffassung dessen, was wirklich die fremde Person mag gewollt haben. Die Güte kennt zuweilen die Welt nicht; es kann ihr hie und da begegnen, übel zu thun, wo sie wohlwollte; sie wird alsdann geschmäht und zurückgedrängt, sie muss Platz machen für diejenigen, welche das Handeln besser verstehn. Nur aus ihrer eignen Schönheit kann Niemand sie herausdrängen. Man sieht sie lieber in weiblicher Gestalt, als in männlicher, vielleicht eben darum, weil zum männlichen Handeln noch etwas mehr gehört als sie. Aber sie ist fähig sich einzufügen in die Beziehung mit der innern Freiheit; wo sie den praktischen Weisungen der übrigen Ideen begegnet, und sich mit ihnen verbindet. Ihre Verwandtschaft mit dem *guten Herzen* hat ihr bei den Philosophen geschadet. Kein Wunder, dass die blosse Sympathie, als Mitleid oder Mitfreude nicht Beifall finden konnte. Dieselbe Empfindnng, die ein Andrer schon hatte, unwillkürlich nachahmen, heisst, dieselbe Empfindung noch einmal haben. Ein solcher einfacher

Zustand nun ist kein Verhältniss; daher fehlt die Bedingung des Beifalls. Nützlich mag es wohl sein für die Menschen, dass leicht genug eine gemeinschaftliche Rührung sie alle ergreift, und zu Einem Zweck bewegt, dies bewirkt Vereinigung der Kräfte; aber keine Harmonie in den einzelnen Gemüthern, für die man sie loben könnte. So verhält es sich mit der blossen Theilnahme; — musste man denn mit ihr das Wohlwollen, oder die Güte, verwechseln?

Zwar, wer es nicht merkt, wie gänzlich verschieden ästhetische Auffassung ist von theoretischer: den kann es irre führen, dass, psychologisch betrachtet, der Zustand der Theilnahme in den Zustand des Wohlwollens überfliesst, ohne eine feste Grenzscheidung blicken zu lassen. Die unwillkürliche Nachahmung der fremden Empfindung geht, häufig wenigstens, voran; es erhebt sich alsdann, ganz allmälig, die Unterscheidung, dass es ein Andrer sei, welcher zuerst empfand; so sondert sich der Nachempfindende los von jenem, es sondert sich von der Auffassung des fremden Willens der einstimmende eigne Wille, die Glieder des Verhältnisses treten aus einander; und erst, indem sie reiner und reiner auseinander treten, verwandelt sich mehr und mehr die Sympathie in Güte, das Gleichgültige in das Gefallende. Oder, es tritt auch, häufig genug, kein Verhältniss hervor, sondern die Nachempfindung erlischt, wie es fühlbarer wird, dass *nicht wir* es sind, die da leiden oder erfreut sind; und es bleibt kein einstimmender, kein das Fremde sich aneignender Wille zurück: dieser ganze Vorgang ist von Anfang an Nichts für den Geschmack.

Aber überhaupt, wie das Wohlwollen in menschlichen Gemüthern entstehn möge? wie es, als Phänomen, zusammenhänge mit andern Phänomenen? diese Frage hat mit der Aufstellung der Idee gar nichts gemein. Das Verhältniss zwischen einem vorgestellten fremden Willen, und dem eignen Willen des Vorstellenden, welcher das Gewollte des fremden, lediglich als solches, und für diesen fremden Willen selbst will: ein solches Verhältniss in Begriffen denken, und es mit Beifall denken, ist nur Ein Act des Denkens. Oder giebt es Gemüther, denen der Beifall lahm geworden ist, und denen man ihn erst hervortreiben muss, indem man das Hässlichste aller Verhältnisse, das Uebelwollen, etwa in seinen Formen als Neid und Schadenfreude, gegenüber stellt? Denn diese wenigstens

beleidigen jedes Auge so sehr, und mit so unmittelbarer Gewalt, dass wohl Niemandem Zeit übrig bleiben wird, sich erst auf nichtige speculative Gründe zum Missfallen zu besinnen. Auch haben diese Missverhältnisse vor dem Wohlwollen einen Vortheil der Klarheit und Unzweideutigkeit für den Denker und Beobachter voraus. Ihre Elemente können nicht in einander schwinden. Der Neider und sein Beneideter sind gewiss zwei. Hingegen der Wohlwollende, und der, welchem er sich widmet, können oft, wo Bande der Liebe, der Familie, wohl gar des gemeinschaftlichen Vortheils eintreten, als in einander verflossen, als Eine Seele in zwei Leibern, erscheinen. Daher ist auch selbst das reinste Wohlwollen gewöhnlich unter Menschen ein Gegenstand des Verdachts; und, wenn ihm daran gelegen wäre zu gelten und zu glänzen, müsste es sich vor allen Dingen zur Regel machen, sich nie eine zufällige Verbindung mit Wünschen zu gestatten, die, können sie ihm irgend die Gestalt des Eigennutzes geben, es alsobald und vollständig thun werden. Die Wohlwollendsten verkennen einander auf diese Weise. —

Welchen Platz die Idee selbst unter den übrigen Ideen einnimmt, ist schon vorhin gezeigt worden. Sie ist die einzige, in welcher sich ein Beifall ausspricht, der auf einer Auffassung ohne Seitenblick beruht. Hier ist keine Frage nach der Materie zu der Form; noch nach dem Beziehungspunct zu dem Bezogenen; kein Verschwinden im beharrlichen Zustande, noch bei veränderter Ansicht. Denn fälschlich würde man den Werth des Wohlwollens als abhängig ansehn von dem Werth des vorgestellten fremden Willens. Vielmehr versteht es sich von selbst, dass dies einfache Element des Verhältnisses, einzeln genommen, keinen Werth haben könne. Und so hüte man sich denn zu fragen: ob auch derjenige, welchem das Wohlwollen sich widmet, dasselbe verdiene? Wenn er es verdiente, wenn man sich darum seiner annähme, so möchte die Anerkennung des Verdienstes zu loben sein: Wohlwollen wäre darin nicht zu spüren. Nur, damit nicht von einer andern Seite her Einspruch geschehe, ist es nothwendig, dass der vorgestellte fremde Wille tadellos erfunden werde; ausserdem würde das Wohlwollen des innerlich Freien sich in seiner Aeusserung gehemmt finden. Die Güte aber ist eben darum Güte, weil sie unmittelbar und ohne Motiv dem fremden Willen gut ist.

Würde die Aufgabe vorgelegt, das Absolut-Gute zu finden; also dasjenige, welches, als *absolut*, ganz in sich eingeschlossen, als *gut* hingegen auf einen von ihm verschiedenen Zweck, dem es entspräche, zu beziehen sein müsste: so würde sich ergehen, dass der Zweck, der nicht wirklich ausser ihm liegen dürfte, als Bild in ihm vorhanden, es selbst also ein Bildendes, ein Vernunftwesen sei, welches, als gut, eben in dem Act des Abbildens jenes Zwecks, demselben zustimme; so, dass sich hier alle Merkmale des Wohlwollens beisammen finden.

Man denke sich die Natur, die Weltseele, die Gottheit. Die Natur als mannigfaltige, sich selbst unterstützende Regsamkeit; die Weltseele als inwohnendes Wissen der Natur von sich selbst; die Gottheit als Wesen ausser der Natur und den Menschen. Man erinnere sich dabei der bisher aufgestellten Ideen. Der Natur mag Vollkommenheit, der Weltseele innere Freiheit zugeschrieben werden: Gott aber allein ist gut.

VIERTES CAPITEL.

IDEE DES RECHTS.

Ein neues Feld eröffnet sich. Verhältnisse treten hervor, welche den einwärts gekehrten Blicken derer, die um ihre eigne Veredelung bemüht sind, wenig aufzufallen pflegen; dagegen aber dem nach aussen schauenden Auge der weltlich Gesinnten die interessantesten scheinen. Jenen ersteren empfehlen sie sich schon deshalb nicht sehr, weil sie keinen Beifall, sondern nur Missfallen erwecken, und nicht gesucht, sondern gemieden sein wollen. Den letztern aber bedeuten sie viel, weil sie das Eigenthum und den Verkehr betreffen.

Die Philosophen selbst haben Dinge, die so verschiedene Gemüthslagen hervorbringen, nicht für Gegenstände der nämlichen Disciplin gehalten; sie haben deshalb die praktische Philosophie in Moral und Naturrecht zerschnitten. Das bedenkliche Verhältniss dieser getrennten Theile würde wohl längst Misstrauen erregt haben, hätten es nur die eignen Schwierigkeiten des Naturrechts dazu kommen lassen. Der Grund der Schwierigkeiten lag darin, dass man durch Einen

Gedanken hatte denken wollen, was ursprünglich durch mehrere und verschiedene bestimmt ist. Die Bestätigung dessen aber kann nur allmälig sich ergeben, wie sich das Mannigfaltige nach und nach entwickeln wird. Soviel ist jedoch auf der Stelle klar: dass die Wissenschaft, welche den Horizont des Lebens bestimmen will, nicht wohl thut, wenn sie die Verhältnisse, die im Handeln sämmtlich und zugleich beobachtet sein wollen, auseinander rückt, statt sie zusammenzudrängen und einem einzigen Anblick hinzulegen. —

Nicht mehr bloss um vorgestelltes fremdes Wollen, sondern um wirkliche Willen mehrerer Vernunftwesen ist es zu thun. Sogleich dringt es sich auf, dass diese Willen in kein wirkliches Verhältniss treten können ohne Vermittelung. Denn was in dem eignen Bewusstsein eines Jeden eingeschlossen bliebe, wäre dem Andern Nichts. Die Willen müssen hervorbrechen in eine äussere Welt, die den Mehrern gemein ist.

Es ist nicht nöthig, hier sogleich alle Umstände unseres irdischen Lebens hinzuzudenken. Die Erwähnung menschlicher Schranken gehört nicht in die Aufstellung der Ideen. Dass wir des Brodes bedürfen, ist wahr; aber wir bedürfen dieses Bedürfnisses nicht zur Lehre vom Eigenthum und Tausch. Auch ohne einen solchen Stachel würden die Vernunftwesen, welche mit einer Sinnensphäre in Wechselwirkung stehn, hineingreifen, um *sich darin darzustellen.* Sich sucht jeder auszubreiten in der Menge des Seinen; seine Gedanken und Phantasien sucht er zu verwandeln in wirkliche Gestalten der Dinge. Phantasiren ist ursprünglich Handeln. Sehet die Kinder! — Es gehört indessen nicht hieher, über diesen Darstellungstrieb umständlich zu reden.

Darauf kommt es uns an: wie, und wie weit sich ein Vernunftwesen äussere, indem ein Verhältniss entsteht, das mehrere Willen in sich fasst. Reicht die Thätigkeit eines Willens ganz hinüber bis zu einem andern Willen, so dass, durch diese Thätigkeit des einen, der andre leidet, — und nicht etwa bloss zufällig leidet, an den Folgen der in der Sinnensphäre bewirkten Veränderung, sondern kraft der Absicht des andern, welche durch die That ist ausgeführt worden: — alsdann ist eine Verbindung zwischen beiden Willen vorhanden, die vielleicht ein Verhältniss darstellen mag, ohne dass der andre Wille gedacht werden müsste, als ob auch er sich thätig äussere.

Wenn hingegen die Thätigkeit des ersten Willens gleichsam stecken bleibt in der Sinnenwelt, und nicht — wenigstens nicht *als* Wille, nicht absichtlich, herdurch dringt bis zu dem gegenüberstehenden: alsdann fehlt noch, um beide zu verknüpfen, eine Ergänzung, die von dem andern wird kommen müssen; dass also beide sich thätig äussern, und, indem sie in der Sinnenwelt einander zufällig begegnen, in ein Verhältniss gerathen. Der letztere dieser möglichen Fälle ist in so fern der einfachste, wie fern er keine so weit reichende Aeusserung eines Willens erfordert, als der vorerwähnte; darum werde er zuerst erwogen. Er wird hinleiten zu der Idee des Rechts, so wie jener zu der der Billigkeit. Es sei aber im voraus bemerkt, dass keine dieser beiden Ideen so ganz unmittelbar aus dem Geschmacksurtheil hervorspringt wie die früheren; dass vielmehr noch eine Auslegung des Urtheils hinzukommen muss, um die praktische Weisung desselben zu erkennen, und dass in dieser erst anzutreffen ist, was wir als Recht, was wir als Billigkeit bezeichnen. Verständlich wird Alles am leichtesten dann werden, wenn man zuvörderst an *urkundliches* Recht sich besinnt; und sich die Frage vorlegt, ob demselben Achtung gebühre, oder keine? Da sich nun Niemand verhehlen kann, dass er auf Urkunden Ansprüche gründe, wenn schon der Inhalt derselben in keinem Naturrecht eine Stütze fände: so wird wohl das Princip dieser Ansprüche in einem Gedanken nachzuweisen sein, dem urprünglich Respect gebührt, indem die Verletzung desselben ursprüngliches Missfallen erregen müsste; einem Gedanken, der allen gemeinsamen Satzungen, allem anerkannten Positiven eine Sanction giebt, welche besteht, wiewohl von andern Gesichtspunkten aus ein mannigfaltiger Tadel auf das Festgesetzte zusammentreffen möchte. Denn dass hinwiederum der Satzung ein ursprünglicher Tadel häufig auf dem Fusse folge, beweist schon die Existenz der naturrechtlichen Schriften; und auch diesem Tadel muss eine vernehmliche Stimme zu Theil werden. Ohne die Voraussetzung mehrerer von einander unabhängiger Beurtheilungen, wäre es unmöglich, hier nicht in ein Labyrinth zu gerathen. —

Ohne Absicht, zufällig, sollen, nach der Voraussetzung, mehrere Vernunftwesen — es seien ihrer nur zwei — in ein Verhältniss gerathen, indem ihre Willen in die gemeinschaftliche Sinnenwelt hineingreifen. Dass sie dabei auf eine gleiche

Stelle treffen müssen, ist einleuchtend; die Wirkungen in der Sinnenwelt würden nichts verbinden, nichts vermitteln, wenn sie ohne Conflict vor einander vorüber gingen. Die gleiche Stelle nun, welche der Punkt des Zusammentreffens ist, mag so einfach als möglich angenommen werden. Desgleichen die Art, über diesen Punct von beiden Seiten zu disponiren. Denn was auch jede der beiden Personen mit dem dritten Puncte möge vornehmen wollen: nur in so fern dient es zur Sache, wiefern es sich gegenseitig hindert. Könnte das Dritte beiden Dispositionen zugleich folgen: so ginge jede für sich von Statten, wie wenn überall kein Zusammentreffen vorgefallen wäre; erleichterten gar die verschiedenen Dispositionen einander, so würde nur der Gegenstand vermöge einer guten Gelegenheit desto williger zu folgen scheinen. Unsere Voraussetzung lautet demnach so: es giebt für zwei Vernunftwesen einen dritten Punct, und zwei contradictorisch entgegengesetzte Arten, über denselben zu disponiren.

Wir nehmen nun an, beide wissen von einander, erkennen einander als solche, deren Willen sich gegenseitig hindern. *Wie* sie von einander wissen mögen? ist für die praktische Philosphie eine müssige Frage, weil das Medium der Erkenntniss an dem Verhältniss der Willen, um dessen Beurtheilung es zu thun ist, nichts ändert. Wissen sie aber, dass sie sich hindern, wollen sie gleichwohl, eben in diesem Wissen, ihren Zweck: so wollen sie das Nicht-Sein des Hindernisses, sie wollen, jeder, die Verneinung des Willens des Andern. So sind sie in *Streit*. — Der Streit unterscheidet sich vom Uebelwollen. Er ist ein Missverhältniss mehrerer wirklicher Willen; jenes aber liegt so wie das Wohlwollen, ganz in der Gesinnung des Einzelnen, welcher dem von ihm *vorgestellten* fremden Willen, wäre es auch kein wirklicher, sich innerlich entgegensetzt. Im blossen Streit betrachten die Willen einander nur als Hindernisse ihrer Zwecke, so dass, träfen sie nicht auf das nämliche Aeussere, jeder den andern unangetastet lassen würde; im Uebelwollen aber ist Ein Wille unmittelbarer Gegenstand des andern. Daher ist das Uebelwollen an sich einseitig; hingegen der Streit allemal gegenseitig; auch hört er sogleich auf, wenn Einer der Streitenden nachgiebt. Der einzelne Streiter kann sogar gefallen, durch seine Stärke, durch Tapferkeit, als Held. In den poëtischen Beschreibungen der Kriege wech-

selt unaufhörlich die Erhebung der Grösse, die sich offenbart im Kampfe, mit der Verwünschung des Verhältnisses selbst, *in* welches die Gepriesenen sich setzen. Im gemeinen Gespräch der Menschen findet sich Beides wunderlich genug verschmolzen. Wer aber, ohne Frage nach den Quantitäten der Kräfte, bloss das Verhältniss der streitenden Willen auffasst, der wird nicht Anstand nehmen, das Urtheil auszusprechen: *der Streit missfällt.*

Wohin weist nun dies Urtheil? Was muss geschehn, damit das Missfallen vermieden werde? — Denn *dass* eine praktische Weisung darin liege, wird Niemand leugnen, am wenigsten die Streitenden selbst, wenn sie innere Freiheit besitzen, und nicht etwa vom eignen Glanze geblendet sind,

Zuerst ist so viel klar: wie die Sache vor uns liegt, ist kein Unterschied unter den Streitenden, vielmehr auf beiden Seiten alles gleich; daher muss auch die praktische Weisung für beide gleichlautend ausfallen.

Jeder verneint in seinem Willen den ihn hemmenden Willen des Andern. Diese Verneinung muss verneint werden; damit dem Missfallen die Folgsamkeit entspreche. So lässt denn jeder den ihn hemmenden Willen des Andern zu. Er lässt ihn zu, indem er weiss, dass ihn der Andre hemme: das heisst, er lässt sich hemmen, er unterlässt seine eigne Disposition über das Dritte, er überlässt es der Disposition des Andern. Dies Ueberlassen ist kein Wohlwollen; aber es ist die Voraussetzung, der Andre verfolge seinen Zweck, und eben dadurch werde die eigne Nachgiebigkeit zur Bedingung der Vermeidung des Streits.

Geht Alles richtig, so ereignet sich dies auf beiden Seiten; jeder überlässt dem Andern, und der Streit ist doppelt vermieden. Darin nun liegt gar nichts, was missfallen könnte. Hüten wir uns, voreiligen wohlwollenden Wünschen Gehör zu geben, die es etwa bedauern möchten, wenn nun keiner zum Zweck käme, und die nutzbaren Sachen ungebraucht in der Mitte liegen blieben. — Es kann sein, dass Einer das Ueberlassen des Andern bemerkt, und jetzt das Ueberlassen, ALS *mit dem Willen des Andern*, sich zueignet. Es kann sich fügen, dass, wenn schon Beide zurückgewichen waren, doch Einer *eher* als der Andre die geschehene Einräumung wahrnimmt, und, da er es jetzt ohne Streit vermag, die seinige wieder aufhebt, um seinen ersten Zweck zu verfolgen. Alsdann befestigt

sich ein Besitz, der weder durch das Wohlwollen, noch durch irgend eine praktische Idee unmittelbar kann aufgehoben werden. Einer hat überlassen; zufolge dieses Ueberlassens verharrt der Andre bei seinem anfänglichen Wollen: sollte jetzt der Streit sich erneuern, so könnte er nur von dem Ersteren, durch zurückgenommenes Ueberlassen erhoben werden: damit erhöbe er das Missfallen am Streite; Er wäre es demnach, der die praktische Weisung dieses Missfallens, die nun ihm allein gilt, übertreten hätte. Soll nicht also geurtheilt werden: so muss sein Ueberlassen, einmal geschehen, ihm als Regel gelten; als eine Grenze, die er nicht überschreiten darf, die ihn ausschliesst von dem, was er dem Andern zugeschrieben hat: mit einem Worte, es ist eine *Rechtsgrenze* zwischen Beiden vorhanden.

Recht ist Einstimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge.

Man fragt hoffentlich nicht nach den Zeichen, wodurch die Anerkennung von der einen, die Ergreifung von der andern Seite, möge declarirt werden. Menschliche Sprache gehört nicht in die Ideenlehre. Das Verhältniss ist lediglich unter den Willen selber; sie müssen als unmittelbar in demselben stehend gedacht werden, trotz aller Vermittelung, welche zwischen ihnen als Naturwesen unentbehrlich sein mag. — Wer anerkannt hat, was des Andern sei, der weiss selbst am besten, dass Er innerlich den Streit erneuern würde, wofern er abginge von der Gesinnung des Ueberlassens. Hingegen wer sich ein Recht zuschreiben möchte: der sehe wohl zu, dass ihn die scheinbaren Zeichen der geschehenen Anerkennung, worauf allein er ein Recht gründen kann, nicht täuschen.

Denn aus seiner *blossen* Ergreifung würde für ihn gar nichts folgen; es sei denn dies, dass er als Urheber eines künftigen möglichen Streits schon im voraus wolle angesehen und verurtheilt sein. In der That, Nichts anderes liegt in dem Begriff einer Occupation, die nicht etwa selbst in Folge vorgängiger Einstimmung geschieht. Soll wenigstens die Occupation mehr sein als blosser Gebrauch einer Sache, den Niemand hindert, — eine einfache, gleichgültige Handlung, — was anderes könnte sie mehr sein, wenn nicht eine Erklärung: derjenige werde zu streiten haben, wer kommen möchte, sich dieser Sache zu bedienen? Diese Verkündigung, man werde nicht weichen, heisst

nichts anderes, als man werde das Missfallen am Streit nicht achten.

Eine solche Verkündigung lautet denn freilich drohend, gegen einen *Jeden*, wer er auch sei, der sich auf den Streit würde einlassen wollen. Wohnte ihr nun irgend eine Rechtskraft bei: so wäre durch sie nicht ein Verhältniss zwischen bestimmten Personen, sondern zwischen Einem und allen möglichen Andern begründet; welches diesen Einen in der Mitte des Seinen, und mit dem Seinen, aus der ganzen Umgebung heraushöbe und isolirt hinstellte. So etwas wollen die *dinglichen* Rechte bedeuten, welche man so gern glaubt durch blosse Occupation dessen was herrenlos ist, oder durch Formation, wobei eine Occupation des Stoffs vorausgesetzt wird, erwerben zu können. Wer mag nachweisen, mit welchen abwehrenden Einflüssen die Handlung, wodurch Jemand sich einer *Sache* bemächtigt, hineingreife in die *Willen* derer, die sich um jenen gar nicht bekümmern? Das Missverhältniss aber, worin ein solcher Anspruch sich setzt, ist so eben nachgewiesen worden.

Es zeigt sich also deutlich genug, dass der Ursprung alles Rechts keinesweges in *dinglichen* Rechten zu suchen ist, die Jemand *sich* zuschreiben, und kraft deren er alle übrigen ausschliessen dürfte; sondern in Verhältnissen, die *zwischen* bestimmten Personen von beiden Seiten gebildet werden, die nur *für diese Personen* gelten, und nur *als solche* gelten, *wie* sie sind gebildet worden.

Denn nicht nur nicht der Umfang, sondern auch nicht der Grad der Gültigkeit eines Rechtsverhältnisses, kann grösser sein, als er ist gemacht worden. Man denke sich, statt der entschiedenen Gesinnung des Ueberlassens und Nehmens, jeden beliebigen mindern Grad der Willen, jeden beliebigen unvollkommnen Entschluss; man denke sich alle Art von Unbesonnenheit, von Lässigkeit, von Schwankung zwischen Wollen und Nicht-Wollen, wozu die Veranlassungen eben so mannigfaltig als häufig sind, — wird man sich wundern dürfen, wenn auf die Frage, was unter solchen Umständen Recht werde? im Namen der Philosophie keine bestimmte Antwort erfolgt? Allerdings lässt sich's bestimmt sagen, dass hier keine andre Antwort erfolgen kann, als diese: das Recht ist so mangelhaft, so zweifelhaft, so schwach, — aber auch nicht schwächer, und nicht minder bindend, als die, mangelhaft und zweifelhaft zusammen-

stimmenden Willen es unter sich errichtet haben. Respect fordert alles, was der Idee einer Regel, die dem Streit vorbeuge, nur von fern entspricht; aber der Fehler, der gegen die Regel kann begangen werden, stuft sich ab nach dem Grade wahrer, entschlossener, und reiner Einstimmung, die in jedem der zustimmenden Willen enthalten war. Wie gross nun auch das sittliche Unheil des zweifelhaften Rechts, von dem unsre Verhältnisse voll sind, möchte berechnet werden: die Philosophie vermag gegen das Zweifelhafte eben so wenig als gegen das entschieden-verkehrte, den übrigen Ideen zuwiderlaufende Recht; sie kann bloss sagen: macht es besser!

Und wem gilt dieser Zuruf? Keinesweges dem, welchen ein vorhandnes Recht in Nachtheil setzt. Er müsste erst den Streit erheben, und durch die Unvernunft den Weg zur Vernunft suchen. Sondern beiden, so fern sie zusammen in dem Verhältnisse stehn. Folglich zunächst demjenigen, welcher im Vortheil ist. Denn ihm ist es unbenommen, die Riegel, die er bisher bewachte, hinwegzuschieben; Er wird durch Ablassen von dem behaupteten Seinen keinen Streit erheben. Hat er nun die Rechtsgrenze, die bis dahin den Andern einengte, beweglich gemacht: so können jetzt neue Verträge neues, besseres und festeres Recht bestimmen. —

Es ist nur noch übrig, die Frage zu erörtern, ob dem Recht ursprünglich die Befugniss beiwohne, es durch *Zwang* zu schützen? Dieselbe lässt sich ganz kurz bestimmt verneinen; wobei freilich das sogenannte Naturrecht seinen Grundbegriff vom ursprünglichen — wohl gar unendlichen — Zwangsrechte einbüsst. — Soll nämlich der Zwang etwas Mehr sein als blosse Entziehung von Gefälligkeiten; soll er eingreifen in die dem Andern zuvor zugestandnen Rechte, so weit es nöthig ist, um dem verletzten eignen Rechte Genugthuung zu verschaffen: so ist klar, auf welcher einseitigen Ansicht die Täuschung, ein solcher Zwang sei erlaubt, beruhe. Der Zwingende nämlich sieht in dem Zwange bloss das Mittel, um wieder zu dem Seinigen zu gelangen. Hier vergisst er, dass die Rechte des Andern, welche sein Zwang durchbricht, für sich selbst als Rechte bestehn, ohne Frage nach der Absicht, um derenwillen man sich erlaube, sie zu verletzen. Oder will man annehmen, alles gegenseitige Ueberlassen sei auf die Bedingung gegenseitiger Vermeidung der Läsion, gleich anfänglich beschränkt gewesen?

Aber das ist eine Erdichtung; und was erdichtet wird, war nicht einmal erlaubt. So vielfach der Streit sich erheben konnte, eben so vielfach mussten Concessionen dem Streit vorbeugen; jeder einzelne Gegenstand eines möglichen Streits ist anzusehn als Aufforderung zu einem, für sich bestehenden, und in sich vollständigen Ueberlassen, das nicht durch den Bruch andrer Verhältnisse wieder rückgängig könne gemacht, und in ihren Ruin hereingezogen werden. — Wiefern nun gleichwohl der Zwang statthaft ist, wird sich in der Folge aus andern Lehren ergeben.

FÜNFTES CAPITEL.

IDEE DER BILLIGKEIT.

Widerrechtlich und unbillig zugleich, möchte man sagen, sei die Idee der Billigkeit bisher verdrängt worden von dem Gebiet dessen, was im Praktischen einer festen Bestimmung fähig ist; sie, welcher ein eignes, einfaches Verhältniss in der Reihe der ästhetischen Willensverhältnisse wesentlich zugehört; sie, welche den andern Ideen den auszeichnenden Charakter, wodurch eine jede als selbstständig sich zu erkennen giebt, gänzlich unangetastet lässt. Nur die Schwierigkeiten, wodurch die Aufstellung des, der Billigkeit zugehörigen Verhältnisses, aufgehalten wird, dienen dem begangnen Versehen zur Entschuldigung.

Absichtloses Zusammentreffen mehrerer Willen in den sich gegenseitig hemmenden Dispositionen über einen äussern dritten Punct, führt, wie gezeigt, auf die Möglichkeit der Entstehung von Rechtsverhältnissen. Es ist auch schon bemerkt, dass, wenn des Gegensatzes wegen *absichtliche That* eines Vernunftwesens angenommen wird, alsdann es zu voreilig sein würde, noch eine thätige Aeusserung des andern Willens hinzuzudenken. Es ist schon Verbindung beider Willen vorhanden, wofern die That des einen Vernunftwesens herdurchdringt durch das gemeinschaftliche Medium, und eingreift in den Willen des andern, so dass derselbe davon *leide,* und dass er die auf ihn wirkende Absicht entweder willkommen heisse oder umgekehrt. Diese Verbindung vorausgesetzt, sind wir in einer

Region, welche von den bisherigen Urtheilen noch nicht berührt wurde. Findet sich hier ein ästhetisches Verhältniss, so ist es ein neues, dessen Beurtheilung mit eigenthümlicher Autorität hervortreten wird.

Es fragt sich aber: ist die Verbindung zwischen dem absichtlich thätigen, und dem von dieser Absicht leidenden Willen, schon ein Verhältniss? Gesetzt, sie sei es nicht: so hätte man nach einem entsprechenden zweiten Gliede zu suchen, um das Verhältniss zu bilden. Gesetzt ferner, es lasse sich während der Nachforschung ein Geschmacksurtheil vernehmen: so sagen uns die Grundsätze der Einleitung, dass alsdann ein Verhältniss, sammt seinen mehrern und rein gesonderten Gliedern, wirklich vorliege, wenn schon die Glieder noch nicht in Begriffen wären unterschieden worden. Diese Unterscheidung muss jedoch gelingen; oder die praktische Philosophie würde die erste Forderung, welche man an sie zu machen hat, unerfüllt lassen; nämlich die Forderung, genau nachzuweisen, worüber, und was darüber mit Beifall oder Missfallen geurtheilt werde. —

Zuvörderst: nicht alle Absicht ist Zweck; wenn schon jeder Zweck, Absicht. Zwecke werden unmittelbar gewollt; Absichten sehr oft als Mittel zu andern Zwecken. Unmittelbares Wollen, wenn es sich auf ein anderes Vernunftwesen bezieht, kann ein Wohlwollen sein oder ein Uebelwollen. Absichten können eins oder das andre, aber auch keins von beiden, in sich schliessen. So werden sie gefallen oder missfallen, oder auch für sich gleichgültig sein: nämlich als Gesinnungen. Diese Verschiedenheiten der Beurtheilung nun müssen hier gänzlich bei Seite gesetzt werden; wenigstens in der Abstraction. Denn es ist hier nicht mehr die Rede von den innern Verhältnissen eines Vernunftwesens zu sich selbst; sondern bloss von einem äussern Verhältniss, welches mehrere Willen befasst. Auf die Absicht *als That* kommt es an; wäre die Absicht, als Gesinnung, zugleich Zweck, und als solcher zu loben oder zu tadeln, so werde dies für jetzt hinweggedacht.

Die Absicht als That nun verknüpft beide Willen; und nichtsdestoweniger stiftet sie *kein solches* Verhältniss, dass *die beiden Willen* als dessen Glieder anzusehen wären. Vielmehr, in den einen Begriff *dieser* That gehn beide Willen zusammen, um ihn, als seine Merkmale, zu bestimmen! That überhaupt

bezieht sich zugleich auf das Thätige und auf das Gethane; und ist, *was* sie ist, durch beide. Thätig ist, in unserm Falle, derjenige Wille, dessen Absicht auf das Leiden des andern sich richtet. Und das Gethane ist hier das Wohl oder Wehe, welches der leidende Wille eben dadurch erst als ein *wirkliches* Wohl oder Wehe bestimmt, dass er es wirklich so oder anders aufnimmt. Die That ist Wohlthat, wenn sie ein Wohl *zugleich* beabsichtigt und hervorbringt; Uebelthat, wenn sie ein Wehe *zugleich* zur Absicht und zur Folge hat. Sie ist keins von beiden, unsre Voraussetzung ist gar nicht vorhanden, so oft und so fern der Erfolg von der Absicht abweicht. Da ist die Absicht nur in der Gesinnung vorhanden, und mag als solche beurtheilt werden; der Erfolg liegt bloss in der Empfindung des Leidenden, und mag unsre Theilnahme erwecken; aber die geforderte Verknüpfung beider Willen ist ausgeblieben; das Medium hat die Bedingungen dazu nicht hergegeben; es hat dem ästhetischen Verhältniss eine blosse Naturerscheinung untergeschoben.

Ueberbringt hingegen das Medium getreulich das Wohl oder Wehe, was die Absicht ihm mitgab; realisirt sich das Gewollte in dem leidenden Vernunftwesen, wie in der Hand oder dem Fusse sich die beschlossenen Bewegungen realisiren, (und so muss es hier angesehen werden, um alle unnützen Verwickelungen zu vermeiden, und um das Medium ganz ignoriren zu können:) alsdann haben wir zwar die absichtliche That, welche zugleich bestimmt ist durch das Thun und das Gethane; aber mit dieser That, wie es zunächst scheinen muss, — noch kein *Verhältniss;* sondern nur etwa ein Glied für ein künftiges Verhältniss, wofern sich dazu ein zweites passendes Glied auffinden liesse. Und wie soll denn das zweite gefunden werden? — Es möchte leicht begegnen, dass, wenn Jemand aufs Suchen ausginge, sich ihm die Vergeltung darböte, welche dem absichtlichen Wohlthun oder Wehethun gebührt. Denn dass die unvergoltene That missfällt, wird Niemand anstehn zu bejahen, der sich an die Begriffe von *Lohn* und *Strafe* besinnt, und, ohne sich zu verwickeln in den Fragen über die wirkliche Vollziehung von Beidem, bloss das erwägt, wie der Lohn als *verdienter* Lohn passe auf das Belohnte, wie die Strafe als *verdiente* Strafe angemessen sei dem Bestraften.

Wollte man nun, verführt durch das allzuschnell hervorsprin-

gende Geschmacksurtheil, wirklich die Vergeltung für das zweite Glied des Verhältnisses annehmen; und von einer Harmonie zwischen ihr und der durch sie vergoltenen That reden: so möchte schon die Vergleichung mit jener Harmonie des Wohlwollens, und der innern Freiheit, dem gegenwärtigen eingebildeten Verhältniss nicht sehr zu Statten kommen; der fühlbare Unterschied würde hinreichen, einen Verdacht zu erregen, welchen die systematischen Ueberlegungen bestätigen. Es ist nämlich aus dem Vorhergehenden bekannt, dass über ein einfaches Element kein Geschmacksurtheil ergeht; und hieraus folgt, dass die unvergoltene Wohlthat oder Wehethat gänzlich gleichgültig sein müsste; dass also die Nemesis, durch kein ursprüngliches Urtheil herbeigerufen, auch füglich hätte wegbleiben können, wiewohl sie willkommen wäre, wenn sie ungerufen erschiene. Aber dem ist nicht also; die Nemesis wird herbeigerufen; erscheint sie aber, so ist sie nicht allemal willkommen. Woraus mag sich das erklären? —

Ist die absichtliche Wohlthat oder Wehethat nicht gleichgültig, missfällt sie, so lange sie unvergolten dasteht: so liegt mit ihr ein ganzes Verhältniss vor, dem kein Glied mehr fehlt, da es der Beurtheilung Stoff giebt. Um das versteckte zweite Glied zu finden, wird man den Begriff der That erwägen müssen, mit welchem es sich soll eingefunden haben. Dabei nun darf man nicht etwa den zuvor construirten Begriff wieder in seine, in ihm wohlverbundenen Merkmale auflösen; wodurch er nur zerstört werden könnte. Sondern ein *andrer* Begriff, der in den Inhalt von jenem gar nicht eingeht, dennoch aber, wegen einer nothwendigen Beziehung, unfehlbar mit ihm zugleich gedacht wird, — ein wahrhaft zweites, rein abgetrenntes Verhältnissglied, das gleichwohl jenes erste Element stets begleitet, — wird gefunden werden müssen, und wird sich ohne Zweifel finden lassen, da das Geschmacksurtheil das Vorhandensein desselben verbürgt.

Die That könnte nicht als That gedacht werden, wenn nicht *durch* sie Etwas *gethan* würde, das, *ohne* sie, NICHT statt gehabt hätte. *Diese Verneinung* weist hin auf die *entgegengesetzte Lage der Dinge*, welche *vor* der That mag wirklich gewesen sein. Darüber giebt es zwar keine nähere Bestimmung; indessen der blosse Begriff eines Zustandes, in welchem, unabhängig von der That, die beiden Willen, einander gegenüber, sich

würden befunden haben, reicht hin, um den Gegensatz zu bilden, wodurch die That, indem sie diesen Zustand abbricht, ihn stört, ihn gleichsam verletzt, — *als That* hervortritt. Und dieser Gegensatz ist es, welcher dem Geschmacksurtheil so gewiss zum Gegenstande dient, als das Urtheil aus der Auffassung des Begriffs der That erzeugt wird.

Die That, als Störerin, missfällt. Die Grösse der That bestimmt die Grösse des Missfallens. Wo kein Wohl noch Wehe beabsichtigt, oder auch, wo keins empfunden wird, da greift nicht Ein Wille hinein in den andern; die That ist nicht vorhanden, das Missfallen eben so wenig. Mit dem Wohl oder Wehe aber, das in der Absicht und im Erfolge gemeinschaftlich anzutreffen ist, wächst das Missfallen; und zwar auf gleiche Weise bei der Wohlthat und bei der Wehethat. Die Gesinnung des Wohlthäters mag übrigens gefallen, und das Wohlsein des Empfängers mag uns erfreuen; ja auch die Stärke der thätigen Kraft mag gefallen. Von diesem Allem zu abstrahiren, und bloss die That als That festzuhalten, ist nicht ganz leicht; es wird aber leichter, sobald aus der praktischen Weisung, die dem Urtheil muss abgewonnen werden, das Symbol hervortritt, in welchem das Missfallen an der That seinen Ausdruck findet.

Könnte nämlich das Missfallen als eine Kraft auf die That wirken: so würde es sie hemmen; es würde, wie jeder Widerstand, in entgegengesetzter Richtung wirken; es würde ihren Fortschritt durch Rückgang aufzuheben trachten. Nun ist das Missfallen keine Kraft; die That geschicht wirklich. Aber, nachdem sie vollzogen ward, bleibt noch der Gedanke des Rückgangs übrig, durch den sie hätte aufgehoben werden sollen. Ein Positives, das missfällt, treibt zu dem Begriff des ihm gleichen Negativen, mit welchem zusammen es Null machen würde. Rückgang also des gleichen Quantum Wohl oder Wehe, von dem Empfänger zum Thäter, ist das, worauf das Urtheil wei set. Vergeltung ist das Symbol, worin das Missfallen sich ausdrückt. Eine scheinbare Position, worin eine Negation verhüllt liegt.

Zwei Bemerkungen dringen sich hier sogleich auf. Die eine: für das Verhältniss ganz gleichgültig ist die *Art* von Wohl oder Wehe, welche beabsichtigt, und welche empfunden wurde; demnach auch die, welche vergeltend zugefügt wird. Denn nur,

in wiefern etwas den Willen genehm oder zuwider ist, in so fern kommt es hier in Betracht, wo nicht von dem Gewollten, sondern von den Willen als solchen die Rede ist. Bei der Vertauschung eines Uebels mit einem andern Uebel, einer Lust mit einer andern Lust, würde nur die Abmessung des gleichen Quantums Schwierigkeiten machen, welches sorgfältig beibehalten werden muss, weil jeder Fehler hiegegen einen unvergoltenen Ueberschuss hervorbringen würde, der von neuem Vergeltung erforderte. — Die zweite Bemerkung: *Wer* vergelte, bleibt unbestimmt. Die That wird zurückgewiesen zu dem Thäter, aber Niemand ist unmittelbar angewiesen, die entgegenlaufende, gleichsam quittirende, That zu übernehmen. Dem Beleidigten also ist keine Rache angemuthet; kämen aber die Eumeniden über den Beleidiger, so geschähe ihm, was billig ist. Dem Wohlthäter mag Gott vergelten; — wenn er nicht sein Werk als Vergeltung achtet: welches er eigentlich von Anfang an sollte und musste, um nicht durch sein Wohlthun selbst ein Missverhältniss zu erzeugen. Man dürfte wünschen, dass die Empfänger minder geneigt wären, sich, dem Geber gegenüber, unvollkommner zu fühlen. —

Bisher ist der Begriff der Absicht als That, auf welchem alles beruht, so gefasst worden, wie es am leichtesten und natürlichsten war; dass nämlich die Absicht, das positive Wollen hervortrete, und etwas Neues beginne. Aber alles zuvor Entwickelte gewinnt noch eine weit ausgedehntere Sphäre seiner Geltung, wenn der Gedanke hinzukommt, dass das Verhältniss zwischen der That und dem durch sie aufgehobenen, vorigen Zustande auch auf eine gerade entgegengesetzte Weise kann erzeugt werden. Dieser vorige Zustand wurde oben durch den ganz leeren Begriff bestimmt: in ihm habe die absichtliche That noch nicht stattgefunden; hingegen durch das Eintreten derselben sei er verletzt worden. Gesetzt nun umgekehrt, der vorige Zustand sei ein solcher, wie ihn vorhandne Rechtsverhältnisse gar leicht bilden können: dass er beruhe auf dauernder Absicht, auf fest gehaltener Sorgfalt, die ein Wille für den andern trage, und thätig äussere: alsdann wird die Störung desselben verursacht werden durch blosses Zurückweichen, und Nachlassen der Absicht, durch blosses Nicht-Fortsetzen ihrer Aeusserung. Das Nicht-Thun wird die Stelle des Thuns vertreten, indem es den Erfolg des fortdauernden Thuns abbricht. Der Wille wird

dem andern Willen ein Wehe bereiten, nicht durch neue Entschliessungen, sondern durchs Verschwinden der alten, auf welche gerechnet war. Dass nun schon die blosse Achtlosigkeit, welche Schuld wird au dem Wehe dessen, der Achtsamkeit fordern durfte, — Vergeltung begründet: dies ist das bekannte Seitenstück zu der Bestrafung des bösen Vorsatzes. In beiden Fällen ist es Störung des vorigen Zustandes, welche missfällt; nur im Falle des Vorsatzes wird das Nichtige durch das Wirkliche, im Falle der Schuld das Wirkliche durch das Nichtige gestört. Dort ist es willenlose Ruhe, welche unterbrochen wird durch das Eingreifen eines Willens in den andern; hier ist es beharrliche Thätigkeit der Entschliessung, welche abgebrochen wird durch blosse Abspannung der Aufmerksamkeit. — Hoffentlich bedarf es keiner Erinnerung, dass Verschuldungen durch unbehutsames *Handeln* hier nicht als etwas Positives betrachtet werden können, da die Handlung selbst nur in so fern in Betracht kommt, als sie das Nachlassen der gebührenden Sorgfalt offenbart.

Ist schon die Abmessung des bösen Vorsatzes schwierig, — indem seine Grösse zum Behuf der Vergeltung geschätzt werden muss *zugleich* nach der Stärke (der Besonnenheit, Festigkeit u. s. w.) des thätigen Willens, *und* nach der Grösse seines *wirklichen* Erfolgs (da die blosse Gesinnung nicht hieher gehört): so wird es noch schwieriger, den Grad einer Schuld zu bestimmen; indem hier nicht bloss in Frage kommt, wie tief die Aufmerksamkeit gesunken, und wie viel dadurch geschadet ist, sondern auch, wie hoch die Aufmerksamkeit hatte stehen sollen? Denn dass nicht immer die stärkste mögliche, die allergespannteste, durchaus von jedem andern Gegenstande abgezogene Aufmerksamkeit erfordert werden könne, leuchtet unmittelbar ein. Es ist eine weite Distanz zwischen den Rücksichten, die der gesellschaftliche Umgang beachtet wünscht, und dem Späherblick, welchen ein Staat unausgesetzt von seinen Gesandten und seinen Feldherren fordert! Mitten in dieser Distanz liegen die Grade der Culpa, welche das Privatrecht unterscheidet, so gut es gelingen mag. —

Wäre es etwa nicht ganz leicht, die Bedeutungen, welche der Ausdruck *Billigkeit* durch den Sprachgebrauch erhalten hat, zurückzuführen auf die hier bestimmte Idee der gebührenden Vergeltung: so liegt der Grund grossentheils in der Schwan-

kung der Begriffe, die man gemeinhin durch jenes Wort zu bezeichnen versucht. Weil nämlich Manches billig ist, was rechtlich nicht kann gefordert werden, hat man sich mehr und mehr erlaubt, das Billige nur als das, jenseits bestimmter Grenzen liegende Unbestimmte unbestimmt zu denken. Der fehlervollen Darstellungen nicht zu erwähnen, welche durch die Missgriffe der Naturrechte sind angehäuft worden. — Uebrigens ist doch der Begriff des Entsprechenden, des gegenseitig Abgewogenen, der Zahlung und Quittirung nicht zu verkennen, wo von einem billigen Beurtheiler die Rede ist, der dem Verdienste Nachsicht mit anklebenden Fehlern widerfahren lässt; oder von einem billigen Vergleich, in welchem das Nachlassen von Ansprüchen auf der einen Seite vergolten wird durch aufgegebene Forderungen von der andern; und was für ähnliche Fälle noch vorkommen mögen, in denen die Umstände berücksichtigt, und gegen einander aufgerechnet zu werden pflegen.

SECHSTES CAPITEL.

NAEHER BESTIMMTE ANWENDUNGEN DER IDEEN DES RECHTS UND DER BILLIGKEIT.

Dass die beiden, zuletzt entwickelten, Ideen zu ihrer richtigen Aufstellung etwas mehr speculativen Aufwand erforderten, als die vorigen, erklärt sich ohne Mühe aus den mehr zusammengesetzten Voraussetzungen ihrer Grundverhältnisse. Eben deshalb bedarf es auch jetzt noch einiger Nachträge für solche Fälle, wo die erwähnten Voraussetzungen eine besondere Gestalt annehmen, die für die praktische Weisung der Ideen nicht gleichgültig sein kann. Wir treffen hier mehrere Gegenstände nahe beisammen, die sonst in der Moral und im Naturrecht zerstreut lagen. Es kommt nämlich darauf an, Recht und Billigkeit auch da wieder zu erkennen, wo das Dritte, welches zum Gegenstande des Streits, oder zum Medium der That, dient, nicht so ganz ein Acusseres ist, als wie es bisher genommen wurde. Dergleichen kann nicht füglich einen angemessenen Platz finden, wenn man zwei Wissenschaften trennt, deren

eine die äussere, die andre die innere Gesetzgebung soll zu besorgen haben. —

Das Einfachste trete voran! — Gesetzt, eine Wohlthat sei von so besonderer Art, dass sich das Wohl, was sie zufügt, mit nichts Anderm vergleichen lasse: so wird für sie keine andre, als nur eine solche Vergeltung, die das nämliche Wohl zurückgebe, können gedacht werden. Gesetzt ferner, eine Gesinnung sei an sich selbst That, indem sie, *als* Gesinnung, unmittelbar wohlthue, und zwar auf eine Weise, die keine Vergleichungen gestatte; so würde sie nur durch eine ähnliche Gesinnung können vergolten werden. Das Gesagte trifft zu bei dem *Wohlwollen*; dessen Gegenstand zu sein, ein Wohlgefühl hervorbringt, welches mit irgend einem andern Wohlsein zu vertauschen wohl Niemandem, der es wahrhaft besitzt, in den Sinn kommen möchte. Das Wohlwollen also kann nur durch Wohlwollen erwiedert werden. Aber durch *wessen* Wohlwollen? Würde irgend ein Fremder, oder auch ein höheres Wesen dasselbe zurückgeben können? Geben ohne Zweifel; nur nicht zurückgeben. Denn alsdann wäre die *Absicht*, zu vergelten, das *Motiv* der Gabe. Motive aber giebt es nicht für das Wohlwollen, welches nicht erst irgend etwas Anderes will, sondern unmittelbar den Willen des Gegenüberstehenden sich zueignet. Ein wohlwollender Dritter ist selbst ein Erster; er kann nicht quittiren, er wird schenken. Soll demnach nur eine Spur des Zusammenhangs zu finden sein, woran die Erwiederung als eine Rückgabe kenntlich werde; so muss wenigstens das Zurück denselben Weg nehmen, welchen das Vorwärts nahm; die Gesinnung muss von daher wiederkehren, wohin sie sich gewendet hatte. Mit einem Wort: es ist der Empfänger allein, dessen Wohlwollen als DANK erscheinen kann. Dass nur die Gesinnung danken, und nur der Gesinnung gedankt werden kann, ist bekannt genug. — Allein die vorige Bemerkung gilt auch hier noch. Das Wohlwollen mag *erregt* werden können; aber der *Motive* ist es unfähig. Gleichwohl sollte, seinem Begriff nach, der Dank ein motivirtes Wohlwollen sein. Es erhellt daraus nichts anderes, als dass der Dank, im strengsten Sinne genommen, eine blosse Idee ist, die, wenn schon *als* Idee vollkommen begründet, gleichwohl nie in die Wirklichkeit einzutreten vermag. Nichtsdestoweniger behauptet sie ihre praktische Bedeutung; es ist unmöglich, sich von ihr loszu-

sagen. Der Dank ist einer Irrationalgrösse ähnlich, welche, als eine bestimmte Grösse, in der That nicht nur nicht vorhanden ist, sondern von welcher sogar bewiesen wird, sie könne nie gegeben werden: so jedoch, dass statt derselben andre Grössen sich setzen lassen, die näher und näher kommend dasjenige darstellen, was jene zu leisten bestimmt war. So auch unterlässt die zum Danken geneigte Sinnesart niemals, sich selbst das Wohlwollen anzumuthen, welches dem empfangenen Wohlwollen entsprechen könnte; die Anmuthung hält die Aufmerksamkeit gespannt, wehrt üble Eindrücke ab, belebt die Regungen der Zuneigung; und, wenn sie schon selbst keine klingende Saite ist, dient sie wenigstens denen, die etwa erklingen möchten, zur Verstärkung der Resonanz. Glücklich aber ist derjenige zu nennen, dem es leicht wird, die Empfindungen zu erwiedern, die ihm entgegenkamen. Er erfreut sich einer Harmonie mit sich selbst, die aus innerer Freiheit nicht hätte hervorgehen können, weil das Wohlwollen, zwar wohl in seinen Aeusserungen, nicht aber als ursprüngliches Gefühl folgsam zu sein vermag gegen die Einsicht; — die gleichwohl der innern Freiheit nachahmt, indem sie die Anmuthungen der Billigkeit erfüllt, und überdas den Unterschied ausgleicht, der sonst zwischen dem Mehr und Minder des wärmern und des kältern Gefühls, auf der einen und der andern Seite, würde eingetreten sein. — Hat sich das erste Wohlwollen in Dienstleistungen geäussert: so sind dieselben, an sich, der Vergeltung fähig, und zwar einer solchen, die auch füglich ein Dritter leisten könnte; als Sprache des Wohlwollens aber sind sie in der That nur das Wort zu der Sache; vielleicht ein deutlicheres und stärkeres Wort, als von mündlicher Rede. Ob der Empfänger Gelegenheit habe, sich auch des Vortheils dieser deutlicheren Sprache zu bedienen: das ändert nichts an dem Werthe und der vergeltenden Kraft seiner Gesinnungen. Das schönste Eigenthum des wirklich dankenden Wohlwollens aber besteht darin: dass ihm, welches niemals bloss als Vergeltung, sondern immer zugleich als eine ursprüngliche Gabe anzusehen ist, wiederum Dank gebührt; ein Dank, den es schon besitzt, in der Gesinnung des ersten Wohlwollenden; so, dass jetzt die Idee nicht nur realisirt, sondern durch vervielfachte Wiederstrahlung ohne Ende von neuem hervorzuleuchten scheint.

Eine Gabe von ähnlicher Natur, wie das Wohlwollen, ist das

Zutrauen und der *Glaube*. Nur diese weicht dadurch ab von jener, dass sie, wenn schon der gleichartigen Erwiederung fähig, doch zunächst eine Vergeltung von andrer Art nicht bloss gestattet, sondern begehrt. Dem Zutrauen entspricht die Treue; dem Glauben die Aufrichtigkeit, die Wahrheit. Diese Art der Vergeltung nun steht in der Gewalt dessen, von dem sie gewünscht wird. Es erhellt daher auch ohne weitere Schwierigkeit, dass, dem Glauben mit Verstellung, mit Lüge bezahlen, eine Verhöhnung der Billigkeit ist; die um desto härter hervorspringt, je mehr Absicht und besonnener Entschluss in dem Glauben enthalten war, je weiter sich derselbe von der Einfalt entfernte, die da glaubt, ohne zu wollen, bloss weil sie nicht weiter denkt. Denn wo gar kein Wille, gar keine absichtliche That vorhanden wäre, da liesse sich von Unbilligkeit nicht reden. — Jedoch dieser Gegenstand wird verwickelter, weil ihn nicht bloss die Idee der Billigkeit beherrscht, sondern auch Rechtsbetrachtungen hinzutreten; und zwar von eigenthümlicher Art, indem hier kein äusseres Drittes vorkommt, das den Gegenstand des Streits darstellen könnte.

Der Entschluss, zu glauben, fasst nämlich, ausser dem so eben betrachteten Willen, Zutrauen zu schenken, welchen das Unbillige der Lüge verwundet, — noch einen andern Willen in sich: den, als Wahrheit anzunehmen und zuzueignen, was für Wahrheit ausgegeben wird. Aber etwas als Wahrheit darbieten, von dem man weiss, es sei falsch, heisst nichts anderes, als in einem und demselben Augenblick, und durch einen und denselben Actus, zugleich, scheinbar überlassen, und in der That Streit erheben. Scheinbar überlassen: indem man gestattet, dass der Vertrauende sich in Besitz einer Nachricht, einer Auskunft, setze, wie wenn sie ihm zugestanden wäre. Den Streit erheben: indem man verursacht, dass die Willen von beiden Seiten wider einander stossen, weil jetzt der eine über etwas berichtet zu sein Anspruch macht, was der andre zu verhehlen entschlossen ist. — Das Eigenthümliche dieses Missverhältnisses lässt sich nicht verkennen. Der Streit missfällt, — aber nur einen der Streitenden kann diese Verurtheilung treffen; den Lügenden nämlich, welcher dem andern sogar *das* verborgen hält, dass überall ein Streit vorhanden ist.

Wer die nur angegebenen Begriffe gehörig verfolgt, wird in ihnen den Aufschluss finden über die seltsame, und für das

sittliche Gefühl peinliche Erscheinung einer so verschiednen, hier äusserst strengen und dort sehr gemilderten Beurtheilung, die von gleich gewissenhaften Männern über die Lüge und ihre mancherlei Formen zu ergehen pflegt. Denn dass alle Art von absichtlicher Täuschung, jede Wendung, die zur Entstellung der Wahrheit gebraucht wird, mit der wörtlich ausgesprochenen Lüge unter Eine Verurtheilung fallen muss, sieht wohl jeder ein, der nicht am Zeichen hängt. — Zuvörderst, schon dass der Belogene sich beleidigt fühlt, dass er klagt, um etwas gebracht zu sein, worauf es Anspruch hatte, zeigt hin auf diejenigen Ideen, welchen gemäss es Ansprüche des einen an den andern gehen kann, auf die des Rechts und der Billigkeit. Es darf nun nicht befremden, wenn dergleichen Ansprüche sich stärker oder schwächer fühlbar machen. Verschiedene Grade der Willen, wodurch die Verhältnisse, die den Ideen unterworfen sind, gebildet werden, erzeugen verschiedene Grade von Realisirung dessen, worauf die Verurtheilung sich bezieht.

Eine solche gradweise Verschiedenheit entspringt im gegenwärtigen Fall aus doppeltem Grunde. Beide Willen, die sich dem Glauben verbinden können, sind der Abstufung fähig. Man denke sich die reine *Einfalt*: diese würde bestehn in einem Glauben, der bloss glaubte aus stumpfsinnigem Anhängen an dem Vernommenen; ohne sich weder zum Vertrauen zu *entschliessen*, noch das Geglaubte als Wahrheit in Besitz zu *nehmen*. Von dem so bestimmten Nullpuncte an, mag nun dieser oder jener Wille, der vertrauende oder der die Wahrheit sich zueignende, anfangen zu wachsen; einer mehr, der andre weniger, oder auch beide gleichmässig: die Verurtheilung der Lüge wächst durch Beides, indem dort die Billigkeit, hier das Recht verletzt wird; anders und anders aber macht sich die Verurtheilung selbst dann fühlbar, wenn sie in gleichen Graden, nur bald nach der einen, bald nach der andern Idee, bald nach beiden zugleich, erfolgt. Wie verschieden wird hier die unbillige Täuschung eines vertrauten Freundes, dort die unrechtliche falsche Aussage vor der Obrigkeit, empfunden! — Hingegen die reine Einfalt zu täuschen, würde tadelfrei sein, wenn man nur beweisen könnte, es *gebe* eine reine Einfalt; und die auch als solche beharre, und nicht wenigstens *hinterher* sich besinne, zum fortdauernden Glauben

entschliesse. Nicht grosses Bedenken pflegt sich einem Motive entgegenzusetzen, rohes Volk oder Kinder zu ihrem Besten zu hintergehn. Verknüpfte sich damit die Sorgfalt, sie aufzuklären in dem Maasse, wie sie aus der Rohheit herausgehn, so würde der Fehler, der hier begangen werden könnte, wenigstens in Vergleichung mit jenen Verbrechen gegen den Freund und gegen die Obrigkeit, minder gross zu nennen sein. — Was vielleicht am meisten die Aufmerksamkeit auf die, bei diesem Gegenstande eintretenden Abstufungen hinzieht, ist die Nothwendigkeit, Geheimnisse zu bewahren gegen indiscrete Frager. Eine Nothwendigkeit, die zwar da noch gar nicht dringend wird, wo ein Verweis wegen der Indiscretion nicht das Geheimniss selbst in Gefahr bringt. Man weiss, dass zu Verweisen dieser Art, — wie immer eingekleidet, — alle ächte Wahrheitsfreunde bei gegebener Gelegenheit gar sehr bereit sind; und mit Recht! Aber in Fällen, wo auch nur die Existenz eines Geheimnisses ahnen zu lassen, schon ein Verrath gelobter Verschwiegenheit sein würde: da wird es wichtig, zu bemerken, dass in der unbesonnenen sowohl als in der wissentlich unbefugten Frage sich kein reiner entschiedener, und in sich ruhender Wille, weder zu vertrauen, noch die Wahrheit in Besitz zu nehmen, aussprechen könne. Denn hiezu ist der Unbesonnene zu schwach, der Hinterlistige aber zu sehr mit sich selbst uneins. Die Missverhältnisse also, die in solchen Fällen aus der, das Geheimniss rettenden Unwahrheit entstehn, werden zwar immer hässlich genug ausfallen, jedoch vielleicht noch eher leidlich, als die, welche aus verletzter Verschwiegenheit würden entstanden sein.

Dass die unbillige und unrechtliche Lüge häufig auch noch den Vorwurf des Uebelwollens auf sich ladet, so oft sie nämlich aus arglistiger Gesinnung gegen den Belogenen entspringt: dies bedarf hier nur deshalb einer Erwähnung, weil eine solche Complication nicht allemal statt findet, und weil die Abwesenheit des Uebelwollens alsdann zuweilen zum Vorwande einer schlechten Entschuldigung gebraucht wird! Als ob Unrecht und Unbilligkeit für sich allein nicht schlimm genug wären; als ob sie erst dann anfingen Tadel zu verdienen, wenn sie zur eigentlichen Tücke fortschreiten. — Aber man hört auch reden von der Erniedrigung, von der Wegwerfung seiner selbst, von der Schmach, die sich der Lügner zuziehe.

Wer seinen Blick an der verschiedenen Physiognomie der Ideen geübt hat, erkennt hier ohne Mühe eine Verurtheilung zufolge der Idee der Vollkommenheit. Es möchte nun ein Zweifel aufsteigen können, was denn für eine *Schwäche* sich durch die Lüge verrathe; da gerade umgekehrt sich in ihr manchmal Gewandtheit, Umsicht, Dreistigkeit hervorthun, da sie sich überdem in heroischen Charakteren oftmals tief eingewurzelt findet. Aber es trifft sich wohl, dass die Lenker der Gesellschaften sich selbst nicht mit zur Gesellschaft rechnen. Und eben den gesellschaftlichen Menschen, nicht das Individuum, verkleinert und vernichtet das, was den Glauben zurückstösst. Denn durch den Glauben hängen die Menschen zusammen, rechnen sie auf einander und lieben einander, vereinigen sie die Kräfte und die Herzen. Hingegen ohne Zutrauen, muss die Freundschaft umkommen. Ihrer bedarf die Falschheit nicht.

Aus Allem geht hervor, dass die Lüge ein eignes Talent besitzt, die Stimmen der sämmtlichen praktischen Ideen wider sich aufzurufen. Es ist kein Wunder, wenn manche Sittenlehrer, indem sie an diesen Punct kommen, etwas von der philosophischen Fassung verlieren; wenn sie zu der Lüge, wie zu einer Giftmischerin, mit Grauen hinzutreten, oder mit Heftigkeit auf sie einstürmen. Die vorstehenden Entwickelungen müssen gleichwohl gezeigt haben, dass zu hart gefassten Sprüchen der Gegenstand sich nicht von allen Seiten eignet. Wo, nach Abweisung alles Ueberwollens, eine gradweise Verschiedenheit der einzelnen Fälle zu erwägen übrig bleibt: da hat man Ursache, vor allgemeinen Maximen und vor Gewöhnungen zu warnen, und desto mehr der Wachsamkeit und Zartheit des Gewissens zu empfehlen. Harte Maximen *zerbrechen* bei der ersten sichtbaren Uebertretung; und noch ehe sie zerbrechen, schaden sie durch veranlasste Selbsttäuschung, denn man verhehlt ihnen die kleinern Uebertretungen. Aber dem Zartgefühl ist nichts zu verhehlen, es ahndet das Kleinste, wie es das Grösste zurücktreibt; es lässt nie eine Gewohnheit entstehn, sich ein für allemal gewisse Arten der Falschheit zu verzeihen. Die Fälle, in denen es auch gegen den streng gewissenhaften Mann Vorwürfe kann auszusprechen haben, sind meistens Fälle eines gedoppelten Vorwurfs; denn die Indis-

cretion, die solche Fälle mag veranlasst haben, kann vom Tadel nicht befreit bleiben. *

Kehren wir jetzt zurück zu dem wissenschaftlichen Charakter der Bestimmungen, wodurch das Beleidigende der Lüge erkannt wird, — die, indem sie Wahrheit zugleich anbietet und zurückhält, ein Recht zugleich stiftet und verletzt: — so finden wir hier in der Nähe noch einen Gegenstand, dessen Natur ebenfalls die Verurtheilung des Streits herbeiführt, und zugleich diese Verurtheilung auf einen der Streitenden wirft, ohne den andern dadurch zu berühren. Dass wiederum das Dritte, welches im Streit liegt, ein Gedanke sein muss, lässt sich errathen. Ein äusseres Drittes würde nicht mit Einem der Streitenden in so fester Verbindung stehn, dass nicht auch Er davon abzulassen vermögend, und darum berufen wäre. Diesmal aber ist es nicht, wie vorhin, ein Gedanke in ihm selber; nicht etwas, das er als sein Wissen, als seine Erkenntniss sich zueignet; sondern ein Gedanke in dem Gegenüberstehenden; ein Bild, das ihm gehört, und das er entweder sich zugeeignet hat, oder in jedem Augenblick ohne Fehler sich zueignen kann. Also ein ursprüngliches Eigenthum, — dessen Möglichkeit zu bezweifeln man nach der bisher vorgetragenen Rechtslehre allen Grund hätte! — In der That ein ursprüngliches Eigenthum; und zwar das einzige, was vollständig dafür gelten kann; denn über das vorgebliche Eigenthum an dem eignen Leib und Leben, an Nahrung, Platz, Wohnung, wohl gar an Mitteln zur Geistescultur — möchte derjenige anders denken, der sich besinnt, dass von diesen Aeusserlichkeiten abzulassen, und den über sie etwa erhobenen Streit selbst zu

* Es ist zu fürchten, dass das hier Vorgetragene für viel leichter und bequemer anzuwenden werde gehalten werden, als es ist. Vor allem wird man die Rubrik der indiscreten Fragen so weit auszudehnen suchen, als möglich; und das zwanglose Gespräch, welches sich der Hoffnung überlässt, fragen zu dürfen, ja das Zutrauen selbst, welches in wichtigen Angelegenheiten nothwendige Erkundigungen einziehn möchte, wird sich durch Falschheiten aller Art zurückgestossen finden. Zwar, die Strafe liegt nahe! Wer mit der Wahrheit spielt, dem glaubt man nicht. Jedoch auf allen Fall sei denen, die, aus Mangel an Geist *oder an Gewissenhaftigkeit*, eine handfeste Regel haben müssen, auch hier gesagt, was die grössten Autoritäten bestätigen, nämlich: es giebt hier nur eine Regel; diese: niemals die Wahrheit zu verleugnen. Und insbesondere: sich nicht in Kleinigkeiten daran zu gewöhnen.

vermeiden, allerdings immer möglich bleibt. Indessen wird darüber gleich weiter unten das Nöthige gesagt werden.

Wo mehrere Vernunftwesen von einander wissen, da wird sich jedes in den übrigen abgebildet finden. Es gehört zur Naturvollkommenheit der Intelligenzen, als getreue Spiegel richtig abzubilden; und es gehört zur Vollkommenheit eines Bildes, dem Original, bis auf das Sein, in Allem zu gleichen. Ob nun ein Jeder sein Bild, wie es sich vorfindet in den Uebrigen, bemerke, und sich zuschreibe, und als das Seine zu besitzen beschliesse: dies mag dahin gestellt bleiben. Es ist wenigstens etwas für den Darstellungstrieb, sich zu schauen in Andern; und wer überdas, mit seinem Urtheil über sich selbst in irgend einer Rücksicht noch nicht im Reinen ist, dem kann es nicht gleichgültig sein, wie ihn diejenigen sehn, denen er mehr richtigen Blick zutraut als sich selbst. Auf allen Fall *kann* er, sobald es ihm beliebt, sein Bild nehmen für das was es ist, nämlich für *sein* Bild. Anerkennung und Zueignung fallen hier beinahe in Eins. Dies gilt auch bei schlechter auffassenden Zuschauern, wenigstens in so weit, als sie eben richtig aufgefasst haben; denn freilich, von einem eigentlichen Anspruch, als sollten sie die eingeschlichenen Fehler verbessern, und die Pflicht guter Spiegel ganz erfüllen, darf keine Rede sein; höchstens würde man sich in ein kläreres Licht zu stellen haben. — Aber ein Missverhältniss, ein wahrer Streit der Willen, wird entstehn, wenn in irgend einem Zuschauer die *Verkleinerungssucht* sich regt. Sei es nun, dass er, innerlich, wider sein eignes Sehen sich auflehnt, und arbeitet, den unwillkürlich anerkannten Werth willkürlich herabzusetzen; oder dass er die Falschheit zu Hülfe nimmt, um durch ein trügerisches Licht auch Andern den wahren Anblick zu verderben. Was würde es bedeuten, wenn man hier die Vermeidung des Streits beiden Streitenden anmuthen wollte? — Ursprünglich hat das Bild, welches den Gegenstand des Streits ausmacht, vorgelegen, als ein solches, worüber gar nicht willkürlich disponirt werden könne, wobei die Ueberlassung sich von selbst verstehe, indem es ohne Weiteres demjenigen, *dessen* Bild es sei, anheim falle. Wie Jemand unter uns ein ererbtes Gut als klares Eigenthum besitzt, das nie bestritten, noch erworben, nur übernommen war: so hat und hält, ursprünglich, jeder das, was er den Andern gilt. Nun kann zwar die Aufmerksamkeit der Andern von ihm abgelenkt werden, oder ein eingetretener

Umstand kann das schon richtige Urtheil wieder trüben; ein falscher Schein, ein Verdacht, eine Auslegung, ist im Stande, der gewonnenen Ehre zu schaden: mit einem Wort, es kann diesem Gut, wie jedem andern, ein Unglück begegnen. Aber es darf Niemand willkürlich das, in der Anerkennung eines persönlichen Werths unmittelbar enthaltene, Ueberlassen des Bildes von diesem Werthe wieder zurückzunehmen, oder Andre zu der Zurücknahme zu bewegen suchen. Man ist immer *Ehrerbietung* schuldig, und darf die Ehrerbietung Andrer nicht stören. Ehrenbezeugungen sind davon verschieden; sie können ursprünglich nicht gefordert werden. —

Analogieen mit dem so eben entwickelten Verhältnisse bietet das menschliche Leben vielfältig dar. Es erklären sich hieraus eine Menge von Ansprüchen, die meistens zugestanden werden, auch nicht leicht abgewiesen werden können, wenn sie schon ursprünglich nicht vollkommen begründet sind. Es hafte das Bild einer Person, oder vielleicht nur ein partielles Bild ihrer Kraft und ihres Werths, — an einer äussern Sache. Diese Sache für sich, würde, als möglicher Gegenstand eines Streits, überlassen werden müssen. Auch ist es ganz ein Anderes, das Bild *als Darstellung eines Werths anerkennen*, oder aber, die Verkörperung dieses Bildes, welche nun zur Form eines fremden Stoffes geworden ist, sammt dem Stoffe selbst, der *ferneren Disposition* des Formgebers *überlassen*. Man könnte ihm die Ehre gönnen, die seiner Kunst gebührt, und ihn dennoch der Wirkung dieser Kunst berauben. Unbillig möchte das sein, denn der Arbeiter ist seines Lohns werth, — aber darum nicht unrechtlich. — Jedoch, es reimt sich nicht gut zu der Ehrerbietung, die man dem Bilde schon als solchem schuldig ist, dasselbe in fremde Hände zu liefern, die es vernichten, die es entstellen könnten! Soll also der Ehrerbietung vollkommene Genüge geschehn, soll ihrentwegen Sicherheit geleistet werden auch für die Zukunft: so wird man schon sich entschliessen müssen, das Bild sammt dessen Träger, dem Urheber zur Aufbewahrung, zur fernern Ausbildung, oder zur Vernichtung, — wenn es ihm je als eine verfehlte, oder schlechte Darstellung seines vielleicht erhöhten Werths missfallen sollte, — zum Eigenthum zu überlassen. So wird man dem Maler das Gemälde sammt der Leinwand zugestehen, und es ihm auch nicht einmal für einen höhern Preis, als auf den er es

schützt, wider seinen Willen entreissen. So erkennt man ein Eigenthum an Erfindungen, an Ideen, an literarischen Producten, an schriftlichen und mündlichen Aeusserungen. So mag auch immerhin die allgemeine Voraussetzung erklärt werden: Kinder (in den frühern Jahren, wo sie mehr Abbilder als Personen sind,) seien das Eigenthum ihrer Eltern; wohl gar bis zum Recht über Leben und Tod. Aber minder und minder passend wird diese Art der Beurtheilung, je mehr das Gewicht des Stoffs wächst gegen die Form, so fern die letztre das Bild ihres Urhebers darstellt. Einen Acker gepflügt, und besäet zu haben, mag einen Anspruch an die Früchte, zwar nicht begründen, aber erträglich machen; hingegen wäre es eine arge Anmaassung, den vesten, beharrenden Boden selbst im Gefolge des vorübergehenden, und noch dazu wenig charakteristischen, Ausdrucks von eigner Kraft und Anstrengung an sich ziehn zu wollen. Manches, was die Rechtslehrer unter die Rubrik der Accession zu bringen pflegen, mag hiemit verglichen werden. Zuweilen wird man finden, dass Sachen, welche schon Eigenthum sind, sich selbst abzubilden scheinen in dem, was ihren Herrn als ihr Anhang zufällt. So zeigt sich der Stamm in seinen Früchten, — besser und ausdrucksvoller gewiss als der Strand seine Kraft, vesten Platz anzubieten, den Sachen beweist, die er nach dem Schiffbruch aufnimmt. — Alle die erwähnten, und die ihnen ähnlichen Rechtsansprüche, sind für sich unvollkommen; sie können aber ergänzt werden durch die Sitte und das positive Recht. Und eine Aufforderung, sie so zu ergänzen zeigt sich darin: dass immer diejenige Betrachtungsart der Dinge, welche am nächsten liegt, und welche dem Menschen am natürlichsten ist, als ein Reiz wirken wird, ihr gemäss sich zu entschliessen, und Forderungen zu erheben. So, dass ein Recht, welches auf andre Weise bestimmt wäre, eine starke Stimme gegen sich haben würde, die der ruhigen Einstimmung der Willen unfehlbar Eintrag thun, und den Zustand des Streits, wenn nicht völlig herbeiführen, doch nahe bringen müsste. Diese Bemerkung bahnt uns den Uebergang zum Folgenden. —

Oben ist der Satz aufgestellt worden: es gebe ursprünglich keine dinglichen Rechte; sondern nur Forderungen an bestimmte Personen, zufolge einer Einstimmung, die dem Streit vorbeuge. Es war nicht die Meinung, diesem Satze etwa zu



Gunsten des *menschlichen Leibes*, oder andrer möglichen Organismen, die andern Vernunftwesen auf ähnliche Art zugehören möchten, — hinterher eine Ausnahme anzumuthen. Leiber sind äussere Sachen; und die Möglichkeit, dass ein darüber erhobener Streit von beiden Seiten könne vermieden werden, lässt sich nicht ableugnen. Der Streit missfällt! Dies Urtheil gilt gegen Misshandlungen und Mordthaten; es gilt aber nicht minder gegen die, welche im Fall des Angriffs, sich selbst vertheidigen. Und zwar trifft es sie nicht nur bei sogenannter Nothwehr, die ein fremdes Leben lieber als das eigne aufopfert; sondern es verbietet, wie es scheint, schon die blosse Behauptung: der lebendige Leib sei Eigenthum dessen, welcher in diesem Leibe lebt. — Dass nun Leiber nicht *bloss* äussere Sachen sind, ist eben so klar, als dass sie doch auch als körperliche Massen sich darstellen, unterworfen der Disposition ihrer natürlichen Inhaber sowohl als auch andrer Menschen. Sie verhelfen, wenn es verlangt wird, ihren Besitzern zur Abbildung und Kundmachung der eignen Gedanken und Wünsche. *Ruhend* jedoch, sind sie nur die zufälligen möglichen Träger solcher Abbildungen; erst wenn sie *bewegt* werden, verwandeln sie, so scheint es, sich selbst in Bild und Sprache des Geistes, der sie bewegt. Das Verhältniss also zwischen dem Bilde und dem Original, sammt dem was von der Ehrerbietung ist gesagt worden, passt auf sie zum Theil, aber nicht vollkommen. Jemanden verwunden, ist immer noch nicht so schlimm, als ihn lästern; wenn schon eins an das andre erinnert. — Aber wiewohl die Wunden weniger beleidigen, weniger unmittelbar kräuken, vermögen sie gleichwohl durch den physischen Schmerz, den sie herbeiziehn, und durch die vielfache Verhinderung, die sie in den Weg legen, uns zu mahnen an das, was Recht *werden* oder *geworden sein* muss, wenn eine dauernde Einstimmung der Willen sicher bestehn soll.

Könnte Jemand sich überwinden, den Streit, der über seine Hand, über seinen Fuss wäre erhoben worden, dadurch zu vermeiden, dass er diese Hand oder diesen Fuss einer fremden Willkür preisgäbe: so würde er, um das Wenigste zu sagen, fortdauernd gegen einen innern Feind zu kämpfen haben; gegen das Naturbedürfniss nämlich, das die eignen Glieder zum eignen Gebrauch unaufhörlich zurückforderte, und

unablässig antriebe, die seltsame Uebereinkunft zu brechen, und den Streit zu erneuern.

Wo immer die Willkür nach einem Naturgesetze sich sträubt, auf ihrer Seite den Streit zu meiden, der von der andern leichter entfernt werden kann: da fehlt dem Recht, was gegen das Naturgesetz wirklich errichtet werden möchte, das Zutrauen; es hängt an ihm die Besorgniss einer unruhigen Zukunft; und man *gedenkt* des Streits, wenn schon für den Augenblick nicht gestritten wird. Man gedenkt also auch des Missfallens am Streit; und, wenn innere Freiheit waltet, kann eben deshalb, ein solches Recht nicht errichtet werden, oder, wäre es errichtet, nicht bleiben.

In welchem *Grade* das Naturgesetz zwingend wirke auf die Willkür: das ergiebt, nach umgekehrtem Verhältnisse, Verschiedenheiten der Grade des Werths, die ein Recht, gegen das Naturgesetz abgefasst, erlangen könnte.

Hierauf hat man einen grossen Theil derjenigen Ansprüche zurückzuführen, die als natürliche Rechte aufzutreten lieben; und die sich wohl für *angeborne* auszugeben pflegen, so wunderlich es auch ist, dass eine Beziehung auf ein Anderes und Aeusseres, und nicht etwa eine physische, sondern eine praktische Beziehung, eine Forderung, — zu der eignen, innern Natur eines Wesens gehören soll, das, in der Welt der Erscheinungen wenigstens, sich als selbstständig, und von Andern seines Gleichen rein gesondert darstellt. Indessen, dies hängt mit metaphysischen Irrthümern, und schon mit Vorurtheilen des gemeinen Verstandes zusammen; der jedem Dinge eine Menge ursprünglicher *Aeusserlichkeiten*, die ihm *inwohnen* sollen, — Eigenschaften, Kräfte, Vermögen u. s. w. zuzuschreiben gewohnt ist; und es daher ganz in der Ordnung findet, dass auch Menschen gegen Menschen von Natur eine ursprüngliche Repulsion ausüben, vermöge deren ein Jeder in die Grenzen des Seinen gewiesen wird. Das mag denn die Metaphysik begreifen, oder aufhellen: die praktische Philosophie versteht davon Nichts; indem sie keinen Sinn dafür hat, dass Naturwirkungen irgend einer Art, wenn dergleichen ja vorhanden wären, sich könnten in die Sprache der Ideen übersetzen lassen; indem sie vielmehr voraussetzt, in dem Gange der Naturereignisse werde Alles, was durch hinreichende Ursachen bereitet ist, wirklich erfüllt und vollzogen, ohne sich auch nur



scheinbar bei Ansprüchen und Forderungen aufzuhalten; was aber nicht erfüllt werde, nicht geschehe, das verrathe eben dadurch einen Mangel in denjenigen Ursachen, von welchen es allenfalls bei unvollständiger Kenntniss hatte erwartet werden können. — Dem Menschen nun wird zwar Leib und Leben angeboren; den physischen Einfluss aber, der hier vorhanden oder nicht vorhanden sein mag, rechnet die praktische Philosophie gar nicht zu den Gegenständen ihrer Untersuchung. Vielmehr fragt sie bloss nach der ursprünglichen Bedeutung desjenigen Missfallens, welches alsdann vernommen wird, wenn ein Mensch den Leib eines andern wie eine gemeine äussere Sache behandeln will. Und weiter fragt sie nach den Gründen und Bestimmungen des ähnlichen Missfallens, das sich erhebt, wenn Jemandem die Nothwendigkeiten, ja die Bequemlichkeiten des Lebens versagt werden, von Andern, die in deren Besitz sich behaupten; wenn also über Mangel an Platz, Mangel an Nahrung, Bedeckung, über Einengung der äussern Freiheit, über abgeschnittene Gelegenheiten zur Geistescultur, geklagt wird. Die allgemeine Ideenlehre hat nicht den Beruf, in das Specielle dieser Verhältnisse des menschlichen Lebens einzutreten; die schon gegebenen Formeln umfassen aber auch alles, was hierüber zu sagen wäre. Abgesehen nämlich von den Betrachtungen, welche die Ideen der Vollkommenheit, des Wohlwollens und der Billigkeit ganz leicht darbieten; ergiebt sich, dass, wer in drückende Rechtsverhältnisse, welcher Art sie immer sein mögen, sich selbst durch deren Anerkennung einmal eingelassen hat, dieser von dem schuldigen Respect dagegen nicht könne durch vorgebliche unveräusserliche Menschenrechte befreit werden; dass aber ursprünglich die Vermeidung des Streits in Fällen, wo nicht auf beiden Seiten Alles gleich ist, auch nicht auf gleiche Weise beiden Theilen könne angemuthet werden; sondern, dass dergleichen Fälle sich mehr oder minder den früher nachgewiesenen annähern, in welchen die Forderung des Nachlassens ganz auf eine Seite trifft, indem sie auf der andern sich als unmöglich offenbart. Und so wird der Ort, den die systematische Darstellung diesen Gegenständen hat anweisen müssen, keiner weitern Erläuterung bedürfen; vielmehr selbst den Gegenständen zur Erläuterung dienen.

SIEBENTES CAPITEL.

UEBERGANG VON DEN URSPRUENGLICHEN ZU DEN ABGELEITETEN IDEEN.

Wie es die ersten Grundsätze erforderten, sind bisher die denkbaren Verhältnisse der Willen aufgesucht, indem ein Fortschritt beobachtet wurde von der einfachsten Voraussetzung zu andern mehr und mehr zusammengesetzten. Das erste Verhältniss fand sich zwischen der Beurtheilung selbst, und dem, ihr entweder entsprechenden, oder nicht entsprechenden, Wollen überhaupt; das zweite zwischen den mehrern Strebungen, die schon in einem und demselben wollenden Wesen einander der Grösse nach messen; das dritte lag gleichsam auf der Grenze des Fortschritts zu einer Mehrheit von Vernunftwesen, indem es zunächst nur einen *vorgestellten* fremden Willen mit dem eignen Willen des Vorstellenden zusammenfasste; das vierte entstand im Zusammentreffen mehrerer wirklicher Willen auf einen äusseren Gegenstand; das fünfte ergab sich aus der absichtlichen That, wodurch ein Wille dem andern Wohl oder Wehe bereitet. Es fragt sich, ob dieser Fortschritt weiter könne verfolgt werden? Und was sich alsdann zur Beurtheilung darbieten möchte?

Die Voraussetzung zweier wirklicher Willen, die das Verhältniss hervorbringen sollen, ist schon erschöpft. Ohne Absicht zusammentreffend, führen sie die Idee des Rechts, — mit Absicht, die Idee der Billigkeit herbei. Es würden also, des Fortschritts wegen, mehr als zwei Willen angenommen werden müssen. Aber es ist sehr klar, dass unter den Mehrern je zwei, mit oder ohne Absicht zusammentreffend, die vorigen Verhältnisse wiederholen; dass demnach nur Complicationen dessen, was sich durch Recht und Billigkeit schon bestimmt findet, zu erwarten wären. So zeigt sich denn, dass die Reihe der einfachen Ideen geschlossen ist.

Dagegen aber tritt jetzt eine mehr zusammengesetzte Beurtheilung ein, die nun so viel sicherer von Statten gehn wird, nachdem ihre einzelnen Elemente gehörig zur Klarheit sind gebracht worden. Zwar von den verwickelten Angelegenheiten menschlicher Geselligkeit wissen wir hier noch immer Nichts; es muss genügen, uns mit dem allgemeinen Begriff einer unbe-

stimmten Mehrheit von Vernunftwesen zu beschäftigen. Um nun wenigstens diesen Betrachtungen das Feld so weit als möglich zu eröffnen: werden wir uns eine Annahme gestatten, die Anfangs als eine blosse Fiction erscheinen mag, die aber in dem menschlichen Dasein sich grossentheils realisirt findet. Die Annahme: man könne die mehrern Vernunftwesen, wie man wolle, als Mehrere, oder als Eins, ansehen; und im letztern Falle sei ihr mehrfaches Wollen zu vergleichen den mehrern Strebungen und Entschliessungen Eines und desselben Vernunftwesen. Fiction muss diese Annahme deshalb scheinen, weil, wie schon früher bemerkt, das Wollen ein durchaus *innerer* Act jedes Vernunftwesens ist, folglich zur Gemeinschaft der mehrern Willen erst ein Medium, eine gemeinschaftliche Sphäre des Leidens und Thuns, die Bedingungen herzugeben hat. Wie aber, wenn dieses Medium, welches wir schon öfter glaubten ignoriren zu dürfen, — so gute Dienste leistet, dass es sich selbst nicht einmal als den Sammelplatz der Streitenden, oder als das Vehiculum der absichtlichen Thaten fühlbar macht? Wie wenn es so ganz aus der Mitte hinwegzuschwinden scheint, dass, ohne auffallenden Uebergang, der Gedanke Eines Denkenden sich, gleich einem eignen Einfalle, in den Gedankenkreis des Andern versetzt findet, und rückwärts? Auf die Weise könnte es dahin kommen, dass mehrere Willen, die ursprünglich in verschiednen Gemüthern sich erhoben, gleichwohl wie in Ein Bewusstsein concentrirt zu betrachten wären.

Wenn nun schon die menschliche *Sprache* dies nicht vollständig leistet: so muss doch für jetzt das Mangelhafte unsrer Communication hinweggedacht werden, damit das Geheiss der Ideen, sofern sie auf die gegenwärtige Voraussetzung angewendet werden, sich ganz rein könne vernehmen lassen. Und wenn hieraus praktische Weisungen entstehen, gewisse Verhältnisse, die einen Werth haben, in der Wirklichkeit so genau als möglich zu realisiren: so versteht sich von selbst, dass darin die Aufforderung, alles was Sprache heissen mag, aufs zweckmässigste auszubilden, schon mit eingeschlossen liegt. —

Indessen ist die Annahme einer vollkommnen Communication immer nicht die erste natürliche, die den Gedanken einer *Mehrheit* von Vernunftwesen begleitet. Vielmehr jener Art von Vermittelung, wie sie hinreicht, um Recht und Billigkeit hervortreten zu lassen, gebührt der erste Platz in der Reihe von Voraus-

setzungen, die wir zu machen haben. Daher eine andre Stellung der Ideen in ihrer Anwendung, als die, in welcher sie sich zuerst ergeben. Das Recht wird vorangehn, und ihm die Billigkeit folgen; alsdann werden die ersten drei Ideen hinzukommen, in umgekehrter Ordnung, so dass die Idee der innern Freiheit die Reihe beschliesst, und den Rückgang von den Verhältnissen mehrerer Willen zu denen, die Ein Centrum des Bewusstseins erfordern, gehörig vollendet. —

Indem wir uns eine Menge wollender Wesen versammelt denken auf Einem Boden, der sie durch seine mannigfaltigen Producte anlockt und beschäftigt, und *jedes* dieser Producte *Allen* anbietet, dringt sich gleich zunächst die Erwartung auf: sie werden in vielfachen Streit gerathen. Sie sollen aber den Streit vermeiden. Die Ausführung dieses Gedankens ergiebt die Idee einer *Rechtsgesellschaft.*

Möchten jedoch die Rechtsgrenzen gezogen sein, und den Einen in grössere, den andern in kleinere Sphären seiner Thätigkeit einschliessen: das Thun und Lassen der Eingeschlossenen würde immer noch über die Grenzen hinüber wirken; und alle Absicht oder Nachlässigkeit, die in diesem Wirken läge, würde das Missfallen an unvergoltenen Thaten herbeirufen. Sollte das Missfallen getilgt werden; und übernähmen es die Versammelten, dafür zu sorgen: so würden sie sich zu einer Anstalt vereinigt finden, die man ein *Lohnsystem* nennen kann.

Wären nun schon so die Angelegenheiten der Versammelten geordnet, und von Vorwürfen befreit: gleichwohl würde das Hinschauen auf dieselben noch wenig Erfreuliches haben. Der wohlwollende Zuschauer würde eine ganz andere Einrichtung fordern, als die bloss zur Vermeidung des Streits aufgeworfenen Bollwerke des Rechts; er würde die grösste mögliche Summe des Wohlseins erreicht, und zu dem Ende die zweckmässigste Verwaltung des Vorräthigen eingeführt zu sehn verlangen. Und für diese seine wohlwollenden Wünsche, — die freilich Wünsche bleiben müssten, so lange sich ihnen die Berechtigten entgegensträubten, — würde er seines eignen Beifalls gewiss sein. So entspringt die Idee des *Verwaltungssystems.* — (Es ist zu bemerken, dass die Voraussetzung zunächst nur dem Zuschauer das Wohlwollen zuschreibt; die nähere Entwickelung wird zeigen, dass, wegen eines Zusammenstossens der Ideen, das Verwaltungssystem noch eines allgemein-gegenseitigen Wohlwollens

unter den Versammelten selbst, bedarf, — nicht zu seinem Eintritt in die Wirklichkeit, wovon überall hier nicht die Rede ist, — sondern um seine Gültigkeit als praktische Idee behaupten zu können. — Noch eine andre Anwendung der Idee des Wohlwollens wäre denkbar, so nämlich, dass die Mehrern, als Eins gedacht, ihrem Gesammtwillen irgend ein fremdes Wollen, etwa wiederum das einer Gesammtheit, zum Gegenstande gäben. Dieser Begriff schliesst sich der, zuletzt zu nennenden, Idee der beseelten Gesellschaft an. Wo er sich nicht realisirt findet, da kann wenigstens kein Missfallen daraus entstehn; denn der Mangel des Wohlwollens ist für die Beurtheilung Nichts. Jedoch würde sie wieder anheben beim Eintritt des Uebelwollens.)

Das erhöhte Wohlsein bei richtig verwalteten Gütern pflegt Kraftäusserungen hervorzutreiben; deren Ausbreitung, deren Zusammen- oder Widereinander-Wirken sich von selbst derjenigen Beurtheilung darstellt, welche nach der Idee der Vollkommenheit, die jetzt an der Reihe ist, zur Anwendung kommen musste. Die Sorge, dieser Idee zu entsprechen, wird die Mehrern zu einem *Cultursysteme* vereinigen.

Aber wo die Bemühungen, dem Recht, der Billigkeit, dem Wohlwollen, und der Vollkommenheit, zur angemessenen Darstellung zu verhelfen, gemeinschaftliche Angelegenheit geworden sind: da ist gemeinschaftliche Folgsamkeit gegen gemeinschaftliche Einsicht; da ist innere Freiheit Mehrerer, die nur ein einziges Gemüth zu haben scheinen. Die Spaltung zwischen Einem und einem Andern, deren jeder bloss *seinem* Urtheil folgt, und *seinem* Gewissen überlassen sein will, — dieser leere und todte Gegensatz, ist verschwunden: die Vereinigten machen eine *beseelte Gesellschaft*.

Es mag sein, dass jeder Staat eine beseelte Gesellschaft werden sollte. Aber das kümmert uns hier nicht. Den Staat charakterisirt seine zwingende Macht. Die Ideen sind ohne Macht. Zu verhüten, dass nicht die eben bezeichneten gesellschaftlichen Ideen mit dem Staate verwechselt werden, ist so viel wichtiger, weil dieselben gar nicht bloss den grossen Menschenhaufen gelten, sondern eben so wohl jeder kleineren und kleinsten Verbindung; der häuslichen nicht minder als der bürgerlichen. Rückwärts: keinen andern sittlichen Werth können Verbindungen, welcher Art sie sein mögen, sich selbst geben,

als den durch Realisirung jener Ideen. Welche Mittel, um dahin zu gelangen, einer jeden Gattung eigenthümlich sind, das zu überlegen, kann sehr nothwendig, sehr folgenreich sein; die Beurtheilung der Willensverhältnisse aber ändert sich nicht nach den Mitteln; sie kennt diese Mittel nicht, sie hebt erst an bei dem Erreichten, und der Beifall wird nur wachsen, wie die Nachahmung der Musterbilder vollständiger gelingt. Selbst der eigenthümliche *Anstand*, welchem die Anwendung besonderer Mittel unter besondern Umständen Gelegenheit giebt, muss als eine äussere Verzierung angesehen werden, die für jetzt unsere Aufmerksamkeit nicht fesseln darf.

ACHTES CAPITEL.

RECHTSGESELLSCHAFT.

Der Streit kann entstehn. Diese Besorgniss enthält eine doppelte Aufforderung; theils vorzubeugen, dass er nicht entstehe, theils den entstandenen zu schlichten. Zuerst von den vorbeugenden Maassregeln. Dieselben beruhen auf dem Ueberlassen, das aber jetzt auf mehr als auf zwei Willen ausgedehnt soll gedacht werden.

Mehrere Willen können die Willen mehrerer Vernunftwesen sein; aber auch ihrer Zwei werden ein vielfaches Wollen entwickeln, sobald eine Menge von Veranlassungen gegeben, eine Menge von Gegenständen möglicher Dispositionen dargeboten sind. Dem Streit vorbeugen, nöthigt zu einem so vielfachen Ueberlassen, dass es die Möglichkeit des Streits erschöpfe. Aber wer kann alle Arten, über eine äussere Sache zu disponiren, aufzählen und voraussehn? Wer kennt die Fülle der Sachen, die ein ausgedehnter Boden dem glücklichen Finden allmälig offenbaren wird? — Jener Umstand führt aufs Eigenthum, dieser zum Occupationsrecht. Damit das Ueberlassen erschöpfend sei, muss es die *unendliche* Möglichkeit des Gebrauchs einer Sache, in Einen Begriff gefasst, zuerst Einem (wenn auch nicht einem Individuum) übertragen; welchen dadurch der Ueberlassende als Eigenthümer anerkannt: alsdann können in der Sphäre dieses Begriffs Grenzlinien von allerlei

Art gezogen werden; theils solche, die, gleich den Sectoren eines Kreises von unendlichem Halbmesser, selbst noch eine Unendlichkeit in sich schliessen, — so z. B. bei den Rechtsverhältnissen, in denen der Eigner alle mögliche Benutzung auf eine Zeitlang einem Andern zugesteht; theils solche, welche ein Endliches aus dem Unendlichen absondern, also eine bestimmte Art von Disposition einem Andern als dem Eigner zuschreiben, — so bei Servituten und Verpfändungen. — Wiederum, damit das Ueberlassen erschöpfend sei, muss es über die noch nicht gefundenen Sachen im voraus verfügen. Im voraus also sind dieselben dem ersten Nehmenden, (oder vielleicht dem Herrn eines Grundstücks, oder wie sonst verfügt sein mag,) hingegeben. Ein solches Occupationsrecht (nach dem vierten Capitel das einzige denkbare) stützt sich auf das Ueberlassen, es gilt nur so weit wie dieses wirklich vorangegangen ist, es gilt, eben wie jenes Eigenthum, nur unter denen die es errichtet haben.

Sind es nun nicht bloss mehrere Willen zweier Personen, sondern eine Menge von Personen, welche die Rechtsgesellschaft bilden; und denken wir uns, was unter ihnen allem Recht den Boden bereiten muss, ein *allgemein gegenseitiges* Ueberlassen: so ist zuvörderst die falsche Vorstellungsart abzuwenden, als müsse es nothwendig einen Zeitpunct geben oder gegeben haben, in welchem Niemand ein Eigenthum behauptete, sondern Alle *zugleich* auf einander warteten, ob, und was zu nehmen gefällig sein möge? In der That soll jeder allen Uebrigen alles was vorliegt, überlassen, und nur da nehmen, wo ihm zuvor von Allen überlassen wurde. Aber hiebei bleibt unbestimmt, wie es sich eben jetzt, da Er noch nicht nimmt, sondern bloss überlässt, mit den Uebrigen verhalten möge? Sie könnten sich schon unter einander eingerichtet haben. Sie könnten auch *mit* einander streiten; oder endlich noch im Ueberlassen verweilen. — Auf allen Fall fragt es sich, wie denn der Einzelne *sein* Ueberlassen anzusehen habe? Denn es scheint sich zu widersprechen, dass er die Sachen umher nicht etwa diesem oder jenem zugestehe; sondern allen Uebrigen zugleich einräume, was doch nur Einem Herrn wird dienen können? Darauf nun wäre die leichteste Antwort: er bekümmere sich nicht darum; er weiche bloss zurück, damit den Andern der Platz frei werde, nach Belieben zu theilen oder zu streiten.

Dies allgemein gedacht, (denn sie können alle angesehen werden wie jener Einzelne,) würde Niemand bestimmten Personen überlassen, Niemand dem oder jenem dies oder das zuschreiben; jeder aber würde das unbestimmte und allgemeine Ueberlassen der Uebrigen so auf sich anwenden, dass unter andern auch ihm sei zugestanden gewesen, zu nehmen was er nahm; dass er demnach zufolge dieser Subsumtion unter einen allgemeinen Begriff, das Seine gelten machen könne gegen Personen, die dasselbe gleichwohl nicht zuvor gerade als das *Seine* gekannt und anerkannt hatten. Auf solche Weise entsteht uns etwas den sogenannten *dinglichen* Rechten Aehnliches, wenn schon nicht ganz Gleiches. An ein Recht gegen *jeden* Dritten, auch gegen einen solchen, der ganz ausser dem Kreise des gegenseitig geschehenen Ueberlassens sich befinde, — ist gar nicht zu denken. [Die Ansprüche auf den eignen Boden, den eine Völkerschaft gegen jede fremde wird behaupten wollen, beurtheile man nach Analogie mit den, im sechsten Capitel entwickelten, Ansprüchen des Individuums auf den eignen Leib.] Ein Recht gegen einen unbestimmten Dritten sollte also eigentlich nur soviel heissen: ein Recht gegen einen solchen, der zwar überlassen, aber unbestimmt überlassen hatte; so, dass in dem Kreise seines Ueberlassens zwar auch der Berechtigte sich befunden hatte, aber ohne ausdrücklich als solcher bezeichnet gewesen zu sein. Und diesen Begriff mag man jenem von der zugestandnen unendlichen Möglichkeit des Gebrauchs einer Sache, beifügen, um das, im Kreise der Rechtsgesellschaft geltende, Eigenthum dadurch zu bestimmen.

Aber es schwebt noch die Frage: ob denn auch wirklich der einzelne Ueberlassende bloss zurückweiche, und unbestimmt allen Uebrigen den Platz räume, ohne diesem dies und jenem jenes zuzuschreiben? Dass er im Fall eines Streits unter ihnen, der noch allem Ueberlassen voraus ginge, nicht Parthei sein könnte, ist klar; er würde sonst einigen nicht überlassen, und sich selbst als Miturheber des Streits darstellen. Gleichwohl ist Vermeidung des Streits, als eines Missverhältnisses, das Motiv des Ueberlassens; der gleichgültige Zuschauer des Streits müsste ein Zuschauer sein, dem das Urtheil mangelte. Der einzelne Ueberlassende *tritt* daher zwar nicht *ein* in den Streit der Uebrigen, (nämlich nicht mit seinem Willen, wenn schon mit seinem Rath, welcher kein Willensverhältniss macht,) er

tritt aber der Ueberlassung *bei*, die den Streit entweder endigt, oder besser, ihm vorbeugt; dergestalt, dass, wer die einmal getroffene Uebereinkunft hinterher bräche, nicht bloss demjenigen Unrecht thun würde, welchen er verletzte, sondern auch allen denen, welche vollständig Theil genommen haben an der Rechtsgesellschaft.

Das Beitreten ist eine solche Disposition über ein Vorliegendes, wodurch ein Dritter dasselbe demjenigen zuschreibt, welchem es ein Andrer schon zugeschrieben hatte. Diese Disposition, im Grunde nur eine nähere Bestimmung des Ueberlassens, ist die einzige mögliche, welche der hinzukommende Dritte vornehmen kann. Ihm galt zwar die Uebereinkunft nicht, welche ohne sein Zuthun geschlossen war; und man musste, zur Vermeidung des Streits, eben so wohl ihm weichen, als er zu weichen Ursache hatte. Eben deswegen nun bleibt ihm diejenige Disposition unverwehrt, wodurch er nicht streitet, sondern bloss wiederholt, was die Andern schon vorgenommen haben. Anstatt unbestimmt jene walten zu lassen, kann er bestimmt *dem* überlassen, welchem sie überlassen haben oder überlassen werden. Beim Hinzutreten zu einer grössern Menge von Personen jedoch kann dieses allgemein ausgesprochen werden, ohne dass darum nöthig wäre, bestimmte Kunde zu nehmen von den einzelnen Personen und jedem einzelnen unter ihnen bestehenden Rechtsverhältnisse. Dies stimmt überein mit der Voraussetzung der dinglichen Rechte.

Durch das Beitreten disponirt jeder über alles; und es kommt ein allgemeines, actives Wollen in die Rechtsgesellschaft; die sonst scheinen würde die Einzelnen bloss in ihre Grenzen einzuschliessen, ohne sie wahrhaft zu verbinden. — Ihr Umfang soll so gross sein wie die Sphäre, worin der Streit entstehn könnte. Wo sie mangelt, da wächst der Fehler mit der Menge der Missverhältnisse, die er zulässt.

Wie die Uebereinkunft getroffen, *wie* das Vorliegende vertheilt sei: dies wäre dem Rechtsbegriff ganz gleichgültig, wenn nur der Streit immer gleich weit entfernt bliebe. Aber Naturbedürfnisse wirken zusammen mit den Ansprüchen, die nach andern praktischen Ideen entspringen, um bei solcher oder andrer Einrichtung die Neigung zum Streit entweder zu besänftigen oder zu reizen. In diesem Betracht bekommt eine gegebene Rechtsgesellschaft, schon als solche, verschiedene

Grade des Werths; welche sich umgekehrt verhalten wie die Stärke der Reizung zum Streit; das Reizende sei übrigens was es wolle. Davon ist noch sehr verschieden derjenige, vollständige, wahre Werth eines geselligen Vereins, welcher nur aus der Beurtheilung nach allen Ideen zugleich, kann ermessen werden. —

Aller vorbeugenden Uebereinkunft ungeachtet, bleibt es möglich, dass der Streit entstehe. Die Rechtsgesellschaft würde das Missfallen daran nicht vollständig vermeiden, wenn sie nicht auch dasjenige Recht errichtete, das die Wege vorzeichnen muss, den entstandenen Streit zu schlichten.

Schon der Zweifel, der den Sinn einer undeutlich bezeichneten Einstimmung trifft, wiewohl an sich noch frei vom Zusammenstoss der Willen, würde doch ausarten in den wahren Streit, sobald jeder seiner Meinung gemäss die Dispositionen vollzöge, zu denen er sich berechtigt glaubte. Daher die Nothwendigkeit, im voraus Richter und Gesetz anzuerkennen, denen die Auflösung des Zweifels anheim falle. Das Gesetz wird wohlthun, wenn es zugleich Anleitung giebt, jede Art von Einstimmung in unzweideutiger Form zu verfassen.

Ist aber der Streit wirklich ausgebrochen; sind widerrechtliche Dispositionen vollzogen: so liegt daran, dieselben in ihren Folgen zu vernichten. Dagegen nun könnten sich andre Rechte sträuben, mit denen sich diese Folgen zufällig verflochten fänden. Schon die Rückforderung einer geraubten Sache enthält den Anspruch, dass der Riegel, hinter welchem sie verborgen ist, sich öffne; ein Anspruch, der dem Herrn des Riegels in sein Recht greift. Vollends der Ersatz des Werths, — eine partielle Rückgabe dessen, wovon dieser Werth ein Merkmal ausmachte, — bringt den Ersetzenden um einen Theil seines Eigenthums. Für alle solche Fälle, wo der Streit nur unter Bedingung einer Aufopferung anderer Rechte getilgt werden kann, muss im voraus in der Rechtsgesellschaft die Uebereinkunft bestehn, man sei willig zu solcher Aufopferung. Ausserdem würde Gefahr sein, dass ein Streit in die Stelle des andern trete. Selbst den Ersatz sich gefallen zu lassen, wo die eigentliche Schuld abzutragen unmöglich wurde, — und nach geleistetem Ersatz sich beruhigen zu wollen: dies schon kann nur erwartet werden in Folge vorgängiger Zustimmung oder Sitte. Die Ungewissheit aber, ob, und in wie fern ein Ersatz

denkbar sei, treibt an zu der Ueberlegung, ob nicht im vorans den Willen, die den Streit erheben möchten, Motive könnten entgegengesetzt werden, die unter dem Namen der *Drohungen* bekannt sind? Damit hat an sich die Forderung des Ersatzes nichts gemein; diese verlangt nicht, webe zu thun; der Ersetzende mag immerhin auf dem für ihn beqnemsten Wege das Recht wieder herstellen, sobald nur die Leistung nicht darunter leidet. Die Drohung verkündet *Strafe*; ein Gegenstand, der ins folgende Capitel gehört.

NEUNTES CAPITEL.

LOHNSYSTEM.

Immerfort sprechen die unvergoltenen Thaten; aber keiner ist berufen, auf sie zu hören. Die Empfänger, welche man für berufen halten möchte, haben sogar zu verbüten, sich vom Uebelwollen nicht anstecken zu lassen, und das Wohlwollen nicht zu kränken durch Abbezahlung, welche die Wohlthat zu tödten scheint. Allein eben darum, weil kein Einzelner verbunden ist, zu beachten, was gleichwohl Alle vernehmen, fällt auf sie Alle, die da vernommen haben, die Sorge, die Stimme des Missfallens zum Schweigen zu bringen. Und nur in so fern, als der Empfänger am ersten und gewissesten vernahm, ist ihm die Erwiederung der Wohlthaten angemuthet, die desto weniger schwierig ist, je weniger wahres Wohlwollen der Handlung zum Grunde lag.

In welchem Kreise nun die Kunde vom Frevel und vom Verdienst pflegt umzulaufen: in diesem Kreise gebührt sich's, ein Lohnsystem zu errichten. Es fällt in die Augen, dass dergleichen Kreise und Systeme ihrer mehrere in einander enthalten sein können; denn was mehr der Rede werth ist, macht sich weitere Kreise, als das minder Wichtige. — Aber aus mehr als einem Grunde muss das Lohnsystem geneigt sein, sich der Rechtsgesellschaft anzuschliessen; so wie diese, sich durch jenes zu ergänzen.

Was, zuvörderst, die Erwiederung aller derjenigen Handlungen betrifft, die, in irgend einer Form und in irgend einem

Sinne, ein Wohlsein beabsichtigten und bewirkten: so sind schon Zusätze zu den rechtlichen Anordnungen erforderlich, damit theils allgemeine Beiträge zur Vergeltung geliefert, theils Unbilligkeiten im Verkehr der Einzelnen vermieden werden, welche letztern eine Last des zu Vergeltenden zweckwidrig anhäufen würden. Es kommt noch hinzu, dass eine Uebereinkunft nöthig ist, um solche Einrichtungen zu treffen, vermöge deren das Verdienst nicht unbemerkt bleiben, und in der Vergleichung der Werthe, die vergelten nnd vergolten werden, kein Irrthum eintreten könne.

Aber weit grössere Schwierigkeiten erheben sich bei dem Gedanken an die Erwiederung der Uebelthaten. Kann man sie vergelten bloss um zu vergelten? Es ist fühlbar, dass ein solcher Vorsatz eines Uebelwollens verdächtig sein würde. Und der Verdacht ist gegründet. Er würde grundlos sein, wenn sich der Begriff der Vergeltung vesthalten liesse ohne das Merkmal des Unterschiedes zwischen Wohl und Wehe. Eine That erwiedern bloss als That, ohne Frage ob sie Wohlthat war oder Wehethat, dies hiesse soviel, als das Wehe aus der Natur der Sache fliessen lassen, während ein andrer Zweck den eigentlichen Gegenstand des Willens ausmachte. Da wäre das Uebelwollen vermieden. Aber die ursprünglichen Bestimmungen jener That, wie sie in der Lehre von der Billigkeit ist aufgestellt worden, brachten es mit sich, dass ein gegenüberstehender *Wille* von ihr leide; dass sie von ihm als eine grössere oder kleinere That gemessen werde; dass sie Null werde für die gegenwärtige Beurtheilung, und sich in einen gleichgültigen Gegenstand bloss theoretischer Betrachtung verwandle, sobald ihr das Merkmal dessen verschwinde, was durch sie jener Wille empfinde. Eine That, die bloss irgend eine Veränderung hervorbringt, ist darum noch nichts für den Geschmack. Eine Wehethat vergelten wollen, aber nicht als Wehethat, sondern als That überhaupt, das hat keinen Sinn. Es ist einbedungen in den Begriff der Vergeltung, dass man Vergeltendes und Vergoltenes als ein Wohl oder Wehe auffasse; demnach, wenn Vergeltung einer Uebelthat unmittelbarer Zweck ist, dass man das vergeltende Uebel darum, damit der Uebelthäter ein Uebel erleide, ihm zuzufügen beschliesse. Und dieser Begriff fällt als ein engerer in die weitere Sphäre des Begriffs vom Uebelwollen; er kann also nicht

ableugnen, durch das letztre, als durch eins seiner Merkmale, bezeichnet zu sein. — Daraus folgt, dass es keine Strafe um der Strafe willen geben solle; sondern dass die Strafe eines Motivs bedürfe. Das Lohnsystem muss sich also hier an Etwas ausser ihm anlehnen.

Wie gewiss nun die Billigkeit als das positive Princip des Strafens anzusehn unstatthaft wäre: eben so gewiss darf es keine Strafe geben, wobei dieselbe nicht als beschränkendes Princip zugezogen würde. Von welchem Antriebe man immer sich leiten lasse, dem Verbrecher ein Uebel zuzufügen: unfehlbar tritt hier der Begriff der Absicht hervor, welche ein Wehe bereitet, unfehlbar ist eben dadurch die Nemesis herausgefordert gegen den, welcher das Leid verhängt, wofern nicht dieses Leid angesehen wird als die blosse Negation der frühern Uebelthat des Straffälligen, gegen welche sie sich aufhebt, und mit ihr Null macht. Demnach: jede Strafe, die das Verdiente überschreitet, unterwirft, soweit sie es überschreitet, den Strafenden selbst der ursprünglichen Verurtheilung nach der Idee der Billigkeit, welcher er eben so wenig durch Vorschützung irgend eines Motivs entgehn kann, als sich diese Idee ihre eigenthümliche Autorität rauben lässt, als sie irgend einer andern Idee kann untergeordnet, und darauf zurückgeführt werden.

Zusammengefasst, ergiebt das Vorstehende einen strengen Unterschied zwischen der *Möglichkeit, gestraft zu werden,* — und, der *Möglichkeit, zu strafen.* Dass Jemand gestraft werde, ist nur möglich dadurch, dass er zuvor etwas begangen habe, welches die Strafe auf ihn zurückwerfe; daher sie nun nicht eine Handlung für sich ausmacht, sondern bloss dem Missfallen an der frühern That seinen gehörigen Ausdruck giebt. Dann ferner ist es, unter Voraussetzung dieser Möglichkeit gestraft zu werden, von einer neuen Bedingung abhängig, ob Jemand strafen könne: von der Bedingung, ob ein Motiv dazu vorhanden sei, vermöge dessen die Strafe bloss Mittel, nicht Zweck werde. Zunächst wehrt das Motiv dem Vorwurf des Uebelwollens; es soll aber von der Art und von der Stärke sein, dass auch nicht der Mangel des Wohlwollens als eine Unvollkommenheit hervortreten könne. — Weil die Möglichkeit, gestraft zu werden, vorangeht, gehört dieser Gegenstand zum Lohnsystem; er muss genau erinnern an alle Bestimmungen, welche früherhin für die Idee der Billigkeit sind gefunden worden.

Das Motiv kann von den Ideen der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts herstammen; die Strafe kann zur Besserung, sie kann zur Abschreckung bestimmt sein. Die psychologischen Rücksichten, welche beobachtet sein wollen, damit nicht das Mittel des Zwecks verfehle, gehören nicht hieher.

Wird aber das vergeltende Uebel nicht so gewählt, dass der Strafende sich innerhalb der Sphäre seines ihm zugestandnen Rechts halte (wie bei einer Entziehung blosser Gefälligkeiten); greift wohl gar die Strafe in die Rechtssphäre dessen den sie trifft: so erfordert die Möglichkeit, auf diese Weise zu strafen, noch Bestimmungen, welche der Rechtsgesellschaft anheim fallen; ähnlich denen, die des Ersatzes wegen nothwendig sind. Es muss im voraus die Uebereinkunft feststehn, Strafe solle nicht angesehn werden, als erhebe sie den Streit. — Man kann keine Uebereinkunft erdichten, die nicht, wenigstens im Innern der Gemüther, wirklich geschlossen wurde: so auch hier nicht. Jedoch die Gewalt des Streits, der erhoben werden könnte, bricht sich schon an der Anerkennung des Verdienten; die geschehene Uebereinkunft kann überdies da kaum geleugnet werden, wo sich das Bedürfniss, der öffentlichen Sicherheit wegen zu strafen, allgemein fühlbar macht: nichtsdestoweniger ist auch hier das zweifelhafte Recht ein Unheil. — Vor allen Dingen aber hüte man sich vor der Einbildung: da doch einmal eine gewisse Willigkeit, Strafe zu dulden, angenommen werden müsse, so könne man sich diese Willigkeit so ausgedehnt vorstellen, wie es das Bedürfniss erfordere: und alsdann sei es nicht mehr nöthig auf das Maass der Vergeltung zu achten. Dieser Irrthum — abgesehen davon, dass er die Willigkeit, Strafe zu dulden, zerstört, indem er sie über das Gefühl des Verdienten hinaustreibt, — verfehlt das Princip der Vergeltung, und seinen Unterschied von dem des Rechts. Zwar, was Jemand zu leiden sich nicht sträubt, das ist in so fern gegen ihn nicht unrecht; es erhebt keinen Streit, wenn er wirklich *denjenigen Willen*, welchem man widerstreiten könnte, in sich aufgehoben hat. Aber ein *andrer* Wille bleibt übrig; der, welchem das Leiden fühlbar wird; das Widerstreben, an welchem das Leiden als ein solches und so grosses erkannt wird. Die absichtliche That, welche hieher zielt, und hier verwundet, führt, jenseits der Vergeltung, umsonst den Namen der Strafe,

die Billigkeit kehrt sich wider sie selbst, wenn schon der Leidende dieselbe anzurufen unterliesse.

Ein andrer Weg jedoch ist offen, um die Möglichkeit, gestraft zu werden, soweit auszudehnen, dass sie gleich weit reiche wie das Motiv zu strafen. Nicht bloss thätige Absicht, sondern auch Achtlosigkeit, verdient geahndet zu werden, wenn ein früheres Recht das ruhige Beisammenstehn der mehrern Personen auf eine versprochene Achtsamkeit gestützt hatte: es kommt also darauf an, die Rechtsverhältnisse im voraus so einzurichten, dass, wo das Motiv eintritt, da sich allemal auch eine Verschuldung durch Achtlosigkeit vorfinde, welche das Vergehen dem Bedürfniss der Abschreckung gleich mache. Gefährliche Handlungen ohne böse Absicht werden strafbar, nachdem sie verboten sind von denjenigen, welchen eine frühere Uebereinkunft das Verbieten zugestand. Sie werden in dem Grade strafbar, wie stark sie verboten sind; d. h. in dem Grade der Achtsamkeit, welche rechtlich gefordert wurde. Wie stark verboten werden sollte, hängt ab von dem Motive, welches, an sich selbst, der Kritik nach den übrigen Ideen unterworfen ist. — Hier nun springt ein Unterschied hervor, zwischen den Strafen *nach* dem Gesetz, und *vor* dem Gesetz. Bei weitem nicht alle Strafe bedarf des vorangehenden Gesetzes. Dass eine vollführte Bosheit gezüchtigt werde, ist billig an sich, mochte sie immerhin kein Strafgesetz vorfinden; mochte sie nicht einmal ein bestehendes Recht verletzen, sondern nur ganz einfach Wehe thun. Die Züchtigung auszuüben, ist möglich, sobald es die Wohlfahrt erheischt und sobald die *allgemeine* Anerkennung, Strafe erhebe keinen Streit, darf vorausgesetzt werden. Und wo der Richter nicht züchtigen dürfte, weil er an das Gesetz gebunden wäre, da dürfte es der Gesetzgeber. Aber eine Achtlosigkeit, wäre sie noch so schädlich, reizte sie noch so sehr zu gefährlichen Wiederholungen, kann nicht gestraft werden, bevor sie verboten war; und nicht härter, als gedrohet war, denn der Grad der Drohung bezeichnet den Grad der geforderten Achtsamkeit. Alles dies sind unmittelbare Folgen aus den Entwickelungen des fünften Capitels.

Wird eine Bosheit noch durch das ausdrückliche Gesetz verboten: so ist hiedurch die sittliche Aufmerksamkeit, welche sich gegen Anwandlungen böser Gesinnungen stemmen soll, in die Forderungen des Rechts eingeschlossen. Auf diesem Wege

heben sich Schwierigkeiten, die aus einer mangelhaften Zurechnung entstehn könnten. — Die Zurechnung überhaupt, rechnet die That zu dem Willen, und den Willen zu der Person des Wollenden; sie ist also einerlei mit der Würdigung, mit der Schätzung des Grades, in welchem eine That der Absicht oder Achtlosigkeit, anheim fällt der Beurtheilung nach der Idee der Billigkeit. Dem gemäss wird der zufällige Erfolg gar nicht zugerechnet, und die augenblickliche Anwandlung weniger, als die Aeusserungen des Charakters: wie überhaupt das Minder und Mehr des Wollens auch minder und mehr Stoff giebt zur Beurtheilung nach jeder praktischen Idee. — Entspränge nun ein böser Vorsatz in einer vorübergehenden Stimmung, worin die Person sich hinterher selbst nicht wieder erkennte: so würde die That dieses Vorsatzes nicht ganz zu der Person gerechnet werden können, deren Charakter einem solchen Vorsatze zuwider wäre. Aber die mangelnde Stärke der Achtsamkeit auf sich selbst wird zur Verschuldung, wenn zuvor das Gesetz bekannt gewesen war, es solle sich Niemand dergleichen Handlungen erlauben. Dadurch also, dass man zuvor die Achtsamkeit rechtlich in Anspruch genommen hatte, wird es möglich, Verbrechen hart zu strafen, die ausserdem gelinder beurtheilt und geahndet werden müssten. Schuld und Vorsatz machen alsdann eine Summe: und die Zurechuung richtet sich nach den Begriffen von beiden zugleich. Ganz abstract gedacht, führt der Begriff der Schuld auf die Möglichkeit einer gleich grossen Strafbarkeit, wie beim Vorsatze. Denn, sei es nun der eintretende, oder aussetzende Wille, immer ist der Wille als Ursach eines Wehe vorhanden: und der gleiche Begriff ergiebt die gleiche Beurtheilung. Aber, wie schon früher bemerkt, die Spannung, welche von dem aussetzenden Willen zuvor beharrlich gefordert werden konnte, ist noch schwerer zu bestimmen, als die Intension eines eintretenden Willens; daher wird die Schätzung der Schuld minder strenge sein müssen, als die des Vorsatzes. Auch ist nicht zu übersehen, wie stark, wie neu, wie öffentlich die Mahnung gewesen sei, welche zur Achtsamkeit aufforderte.

Aus allem ergiebt sich, von wie vielen Seiten her die Betrachtungen zusammen kommen müssen, die zur Lehre von Verbrechen und Strafen wesentlich gehören. Dass die Billigkeit kein actives Princip dafür hergeben kann, veranlasst sehr

leicht zu der Einseitigkeit, welche den Gegenstand geradezu in die Rechtslehre verweist. Und eine solche Einseitigkeit verräth sich sogleich da, wo nnr diese eine Hälfte des Lohnsystems ins Werk gerichtet wird, die andre Hälfte hingegen, die Belohnung der Verdienste, sich keiner regelmässigen Sorge zu freuen hat. Desto regelloser brechen dann zu Zeiten die vergessenen Ansprüche hervor; und schaffen sich eine Theorie, deren Grundzüge hier erwähnt werden müssen, um gleich im folgenden ihre gehörige Beschränknng zu empfangen.

Das Verhältniss des Lohnsystems zur Rechtsgesellschaft ist nämlich bisher bloss in so fern in Betracht gezogen worden, als jenes sich anlehnt an diese, und beide sich wechselseitig unterstützen. Aber schon die ursprüngliche Einrichtung der Rechtsgesellschaft kann eine Kritik von Seiten der Billigkeit nicht vermeiden. Das Recht erzeugt sich im Augenblick des Ueberlassens von der einen Seite, und des, nnter dieser Voraussetzung erfolgenden, Nehmens von der andern. Dieser Actus nun erzeugt noch etwas mehr, als bloss das Recht; und es ist eine einseitige, wenn schon behagliche, Ansicht, nur das in ihm zu sehn. Das Ueberlassen ist That mit der Absicht (wiewohl nicht eben dem Endzweck), dass der Andre nehmen möge. Diese That und diese Absicht, welche dem Willen des Andern entspricht, verdient Vergeltung. Gäbe es, vor Entstehung der Rechtsgesellschaft, einen Augenblick des allgemein gegenseitigen Ueberlassens: so würde in ihm jede Ueberlassung an alle Uebrigen richtig vergolten werden durch die sämmtlichen entgegenkommenden Ueberlassungen aller Uebrigen. Jedoch dies Gleichgewicht würde auf der Stelle aufgehoben sein, sobald ein Einziger zugegriffen hätte. Seine Ueberlassung des Ergriffenen verschwände alsdann für einen Jeden der Uebrigen; ihre Ueberlassungen eben dieses Ergriffenen an den Ergreifenden stünden unvergolten da; so lange, bis auch sie würden genommen haben; und zwar ein Jeder eben so viel an Werth, als dem ersten Nehmenden vermöge des Ueberlassens zu Theil werden konnte und mit Hülfe des Nehmens wirklich zu Theil geworden war. Die *Gleichheit* des Genommenen aber setzt voraus, dass nicht schon Anfangs mehr sei genommen worden, als was die gleiche Theilung einem Jeden würde zugemessen haben. Es ergiebt sich hieraus hinlänglich, wie alle ursprüngliche Ungleichheit, welche durch ungeordnete Benutzung des

gegenseitigen Ueberlassens in die Rechtsgesellschaft kommt, wider die Billigkeit verstösst. An eine Collision der Ideen selbst ist hier gar nicht zu denken. Dem Recht ist alle Theilung einerlei; die errichtete soll nur durch keinen Streit zerrissen werden. Was das Recht unbestimmt lässt, dies zu bestimmen unternimmt die Billigkeit, indem sie die Gleichheit vorschreibt, welche nur durch Verschiedenheit der Verdienste solle abgeändert werden. Ohne Zweifel würde die gleiche Theilung, friedlich errichtet, eben sowohl des Schutzes durch die Idee des Rechts sich erfreuen, wie jede mögliche Theilung. Ja der Werth der rechtlichen Einrichtung würde steigen wegen der Entfernung des Anreizes zum Streit, den das unbefriedigte Gefühl des Billigen in sich schliesst. So urtheilen über diesen Gegenstand Recht und Billigkeit. Vielleicht aber wollen hier noch andre Ideen zu Rathe gezogen sein; und nicht eher kann ein vestes Resultat, das auch nur die Gültigkeit eines vollendeten Gedankens besässe, herauskommen, als bis unter den verschiedenen Beurtheilungen nach den verschiedenen Ideen die gehörige Verbindung wird gestiftet sein.

ZEHNTES CAPITEL.

VERWALTUNGSSYSTEM.

Das Wohlwollen, der Geist des Verwaltungssystemes, sucht das allgemeine Beste, das heisst, die grösste mögliche Summe der Befriedigungen für Alle. Das Wohlwollen heftet sich nicht an das Verdienst; ihm ist jede Empfänglichkeit willkommen. Es möchte dem am meisten geben, der am meisten wünscht, und der am innigsten geniessen kann. Es liegt ihm nichts an der Gleichheit, und nichts an der Theilung. Man zähle nur ohne Weiteres das vielfältige Verlangen aller der Verlangenden in Eine Summe; das Wohlwollen will ihnen Allen wohl, daher umfasst es die Summe als eine ganze, ohne sich um die grösseren und kleineren Theile zu bekümmern, aus denen sich dieselbe mag zusammengesetzt haben, und in welche die entsprechende Summe der Befriedigungen wird zerfallen müssen.

Man sieht leicht, dass hier nicht die Rede ist von *irgend einem* Wohlwollen, welches als Naturgefühl, etwa aus der Sympathie mit diesem oder jenem Gemüthszustande irgend einer bestimmten Person, durch das Auseinandertreten der Glieder des Verhältnisses, dessen im dritten Capitel schon gedacht ist, sich möchte erhoben haben.

Durch ein solches Naturgefühl wird zwar die Idee vollkommen dargestellt, denn in ihm ist das Verhältniss vorhanden, welchem der Beifall gilt. Aber diese Darstellung ist eine einzelne; und sie hängt ab von einer zufälligen Veranlassung. Sie zeigt das Wohlwollen ohne die innere Freiheit. Würde dagegen die *Idee* des Wohlwollens selbst das Motiv, dem der Wille entspräche, — welches zwar so geradezu nicht möglich ist, denn im Wohlwollen umfasst der Wille kein Motiv, sondern unmittelbar den vorgestellten fremden Willen, — gestattete man sich gleichwohl für einen Augenblick die Annahme, es gebe ein Wohlwollen aus Folgsamkeit gegen die Einsicht: alsdann verschwände jede Veranlassung durch eine zufällige Vorliebe; es verschwände die Möglichkeit, dass eine Person hier gütig, dort gleichgültig, und wieder anderwärts zu schaden geneigt sein könne; das Wohlwollen würde sich allgemein ausbreiten, indem jeder vorgestellte fremde Wille zur Darstellung der Idee die Gelegenheit bietet, wofern nur nicht ein Tadel auf ihn fällt, der es dem innerlich Freien unmöglich machen muss ihn sich anzueignen. — Obgleich nun das Bestreben, der Idee zu folgen, nur die Disposition des Gemüths zum wirklichen Wohlwollen vorbereiten kann, (im Grunde ein psychologischer Gegenstand, der nicht hieher gehört,) so lässt sich doch füglich die Frage aufwerfen, welche Anordnungen der Dinge umher ein Wohlwollen machen würde, das aus innerer Freiheit hervorginge? Solche Anordnungen können sogar beschlossen werden ohne wirkliches Wohlwollen, bloss zur Darstellung einer idealischen Güte; sie können verfolgt werden bei geringer Kraft des Motivs das ihnen gebührt, und die Arbeit nach der Idee dieses Motivs kam hinterher — so begegnet es menschlichen Gemüthern oftmals — das Motiv selbst beleben; das vollbrachte Werk kann den Vollbringer erfüllen von der Sinnesart die es ausdrückt. — Streng genommen liegt es über das nicht in der Idee der innern Freiheit, dass die Einsicht das wirksame, das erzeugende Princip des nachbildenden Willens sein sollte. Die

Harmonie der Einsicht mit dem Willen ist der Gegenstand des Beifalls; ohne Frage, woher die Harmonie entspringe? und wie die harmonirenden Glieder zusammen kommen? Mag also immerhin, wenn man unter blossen Ideen verweilen will, die Vollkommenheit herbei gerufen werden, um den Gedanken einer *schrankenlosen* Darstellung der innern Freiheit durch das Wohlwollen zu ergeben. Die unmögliche Annahme, die Einsicht selbst habe die wohlwollende Gesinnung hervorgebracht, darf nun wegfallen; die Idee einer Güte, welche den ganzen Kreis ihrer Gelegenheiten erfüllt, und in dem Beifall, der ihr zugehört, keinen Mangel zulässt, diese Idee besteht unabhängig von aller Erklärung einer gleichsam physischen Möglichkeit ihrer Voraussetzungen. Und hier bedürfen wir dieses Gedankens mit diesen Bestimmungen, wo eine Mehrheit wollender Wesen als Gegenstand eines einzigen Wohlwollens soll betrachtet werden, damit hervorgehe, wie sich die Anordnungen des Wohlwollens zu denen des Rechts und der Billigkeit verhalten mögen.

Es ist schon gesagt: das Wohlwollen umfasst die Summe des Verlangens als ein Ganzes, ohne sich um die Theile zu bekümmern. Ihm gilt nur das Positive in jedem Verlangen, das vorgestellte fremde Wollen selbst, die Activität dieses Wollens, hingegen die Negationen, *ein* Wollen sei nicht das *andere* Wollen; diese Gegensätze, wodurch die Mehrern als Verschiedene getrennt erscheinen, — worauf beim Streit die Auffassung der gesonderten Glieder des Verhältnisses beruht, und woran die Bestimmung einer absichtlichen That, mit ihrem Hinübergehen *von* einem Willen *zum* andern, sich lehnen muss, — diese Spaltungen zwischen den Individuen, ohne welche kein Gedanke an Recht und Billigkeit möglich ist, sind unmittelbar für das Wohlwollen gar nicht vorhanden. Setzet ein einziges wollendes Wesen; begabt es mit der ganzen Fülle des Verlangens, das sich bei den Mehrern zerstreut finden mag: dies einzige Wesen bietet dem Wohlwollen gerade dieselbe Gelegenheit der Zueignung fremden Wollens, wie jene alle zusammengenommen.

Aber es ist nun einmal eine Mehrheit der Wollenden vorhanden! Man setze eine Summe der Befriedigungen, und von derselben, dem Wohlwollen gemäss, jenes Gesammtwollen durchdrungen: nimmt man jetzt Theile an in dem Gesammtwollen, so gehören zu denselben Theile der Befriedigung, in der gleichen Proportion, worin jene erstern Theile zu einan-

der stehn. Folglich kann dem Wohlwollen, welches zwar selbst nicht theilt, doch keine andre Theilung angemessen sein, als die nach den Verhältnissen des Verlangens. Und schon so stösst es an wider die billige Theilung, die einem Jeden gleich viel anweist; und vielleicht wider die rechtliche, welche darum auf Dauer Anspruch macht, weil sie einmal besteht und anerkannt ist.

Noch andre Betrachtungen führt die Frage herbei: ob denn auch die Summe der Befriedigungen, ihrer Natur nach, so unbestimmt theilbar sei, dass man darüber nur der Vorschrift der Ideen nachzuforschen hätte? Recht und Billigkeit kümmern sich wenig um diese Frage; das Recht setzt voraus, welche Theilung man gemacht habe, diese sei auch möglich; die Billigkeit verlangt, dass man der gleichen Theilung sich zum wenigsten bestens annähern solle. Aber das Wohlwollen fordert die *grösste mögliche* Summe der Befriedigungen; und diese Summe kann selbst sehr abhängig sein von der Art, wie das Vorliegende, aus welchem die Befriedigungen erwartet werden, getheilt, und wie es verbunden wird. Erinnert man sich also, dass, dem Wesen des Verlangens gemäss, das Verlangte eigentlich ein Künftiges ist, wobei ganz unbestimmt bleibt, wie viele Schritte seiner Umbildung das Gegenwärtige werde machen müssen, um sich in das Künftige zu verwandeln; und versetzt man sich, mit dem Wohlwollen, in das Verlangen selbst hinein, welches gegen jene Schritte der Umbildung, und gegen ihr besseres und schlechteres Gelingen nicht gleichgültig sein kann: so wird klar, dass hier der Begriff der *Verwaltung* der vorliegenden Sachen nicht umgangen werden darf; als welcher eben auf dem Gedanken der bessern oder schlechtern Umbildung des Vorräthigen in die künftigen Befriedigungen beruht.

Dadurch finden wir uns hingewiesen zu einer ganz fremden Sphäre von Begriffen; in welche die Ideenlehre nicht eintreten, von wo sie nur Hülfe begehren kann. Die Verwaltung lernt bei der Natur; sie empfängt ihre Regeln von den inwohnenden Eigenschaften der Dinge. Aber diese Regeln als Gesetze zu befolgen, gebietet ihr das Wohlwollen. Wie mag nun die Verbindung und Vertheilung der Sachen und der Geschäfte ausfallen? Wie mögen die Kräfte der Personen gebraucht werden? Zwar die Anstellung der Personen kann nicht weit abweichen von der Stellung, die sich jeder nach seinem beson-

dern Darstellungstriebe, nach der Richtung seiner Phantasie und seiner Neigung, selbst würde gewählt haben; denn eines Theils liegt die Kraft eben in der Lust und Liebe, anderntheils ist Begünstigung dieser Lust und Liebe ein beträchtliches Quantum von der ganzen Summe der Befriedigungen. Aber wie die Menge der Gelegenheiten sich verhalten möge zu der Menge der Wünsche? Wie viele ausgeschlossen sein werden, weil vielleicht die Geschäfte gewisser Mittelpuncte bedürfen, um die sie sich anhäufen, und in welchen nur für einen Einzelnen oder für Wenige Platz ist? Welchem Wechsel diese Wenigen sich bei veränderten Umständen werden unterwerfen müssen? über solche Fragen lässt sich hier weiter nichts bestimmen, als dass Alles unbestimmt bleiben muss, bis ein besondrer Boden mit besondern Sachen, Umständen, Beschränkungen, Bequemlichkeiten, seine besondre Antwort dafür liefert. Nur soviel steht fest: dass, nachdem die Gewinnung der grössten möglichen Summe der Befriedigungen aller Art gesichert ist, die Vertheilung derselben so wenig als möglich abweichen muss von den Verhältnissen der Empfänglichkeit und des Verlangens.

Diese Idee des Verwaltungssystems sinnt schon den bisher entwickelten Rechtsbegriffen eine starke Modification dadurch an, dass sie allen Bestand von Rechten verbietet, die, sei es überhaupt, sei es zu bestimmten Zeiten, der Erreichung des allgemeinen Besten hinderlich sein mögen. Indessen, die rechtlichen Einrichtungen sind wenigstens in Gedanken biegsam; man kann sich vorstellen, die Uebereinkunft sei so geschlossen, dass sie die Veränderungen, deren die Verwaltung bedarf, gestatte, und selbst mit sich bringe. Aber härter wird der Zusammenstoss mit der Billigkeit. Die Gleichheit ist hier ganz vernachlässigt. Das Wohlwollen muthet Einigen grosse Entbehrungen zu, um Andre desto mehr zu begünstigen. Es verordnet Nichts, um die Ansprüche zu beschwichtigen, die sich dagegen erheben werden; es hat keine Antwort auf die Frage: wie man dem Streit begegnen solle, der aus den Ansprüchen hervorzubrechen nicht unterlassen wird. Mit der Gutmüthigkeit des Leichtsinnes scheint das Verwaltungssystem alle Angelegenheiten auf eine Spitze zu stellen, von welcher sie nicht nur der Natur der Dinge nach herunterfallen müssen, sondern sogar durch die übrigen Ideen heruntergestossen werden.

In der That, es hat keinen Ausweg, durch den es sich retten

könnte gegen die Collision mit der Billigkeit. Und überdies muss das Wohlwollen bekennen, dass, wiewohl es den ursprünglichen Beifall für sich anführen kann, doch nichtsdestoweniger, wenn es sich sammt seinen Einrichtungen verabschiedet, kein unmittelbares Missfallen nachbleibt; welches letztre erst eintritt, wenn mit Hülfe der Idee der Vollkommenheit, die Abwesenheit des Wohlwollens als ein Mangel dargestellt wird. Dagegen hat die Billigkeit den entscheidenden Vortheil, geradezu von einem Missfallen abzustammen; ja sie wird noch unterstützt von der Nähe eines zweiten Missfallens, wegen der schon erwähnten besorglichen Anlässe zum Streit.

Indessen liegt hinter der Collision eine Voraussetzung versteckt, welche hinwegzudenken nicht unmöglich, — welche hinzuzudenken sogar im allgemeinen ganz grundlos ist. Die Voraussetzung: diejenigen, auf welche die Nachtheile der Ungleichheit fallen, würden ihre Entbehrungen, die zwar dem allgemeinen Besten förderlich wären, dennoch für ein Wehe achten. So freilich, aber auch nur so, hiesse es, ihnen absichtlich Leid zufügen, und die Nemesis wider sich aufrufen, wenn man sie den Regeln der Verwaltung unterwerfen wollte. Im entgegengesetzten Falle, wenn alle, vom gegenseitigen Wohlwollen durchdrungen, das allgemeine Beste für eine höhere Angelegenheit hielten, als jeden Privatvortheil, würden aus der Gleichheit nur Beraubungen entspringen. — Bleiben wir also im Reich der Ideen, so ist es nur Unachtsamkeit, die Billigkeit für minder biegsam gegen das Wohlwollen zu halten als das Recht.

Wäre aber die Rede von einer Annäherung zur Realisirung der Ideen: so treten die früheren Betrachtungen wieder ein; welche zeigen, dass, beim Mangel des gegenseitigen Wohlwollens, die billige Gleichheit den Regeln der besten Verwaltung, und wiederum das rechtlich Anerkannte dem Billigen vorgeht. Das schafft wenigstens Ordnung unter frommen Wünschen; es zeigt, dass niemals nur der Schein einer Beförderung des Besten auf Kosten des Billigen, noch des Billigen auf Kosten des Rechtlichen darf zugelassen werden; endlich dass die Riegel, welche der Verbesserung im Wege stehn, nur hinweggeschoben werden dürfen durch die Macht eines von allen Seiten zuströmenden Wohlwollens. Die Kunst, dieses zu erwecken, ist die Kunst, die erste, von den Ideen selbst vorgeschrie-

bene, Bedingung einer gründlichen Verbesserung herbeizuschaffen.

Hieran schliesst sich sogleich eine neue Ueberlegung, welche theils auf die Regeln der Verwaltung selbst einfliesst, theils einen Vorblick auf das Cultursystem veranlasst. Das Wohlwollen widmet sich einem vorgestellten fremden Willen. *Seine* erste Bedingung ist also, von diesem fremden Willen eine Vorstellung zu haben, das heisst, ihn zu kennen, und ihn zu begreifen. Denn hier ist von wirklichen fremden Willen die Rede, nicht von eingebildeten, die in der Rechtsgesellschaft nicht vorkommen. Die wirklichen Personen also bedürfen einer solchen Gemeinschaft, dass sie sich ihre Zwecke gegenseitig verständlich machen können. Vermöge derselben muss jeder das Opfer, was er zu bringen hat, verstehen lernen. Wie würde er dazu gelangen, wenn es der Verwaltung an Oeffentlichkeit, und den Hülfsmitteln aller Kenntniss an gehöriger Vertheilung und Verbreitung fehlte?

EILFTES CAPITEL.

CULTURSYSTEM.

Nachdem das Wohlwollen gesprochen hat, noch etwas Höheres im Namen andrer Ideen zu fordern, ist unmöglich. Selbst wenig Neues lässt sich hinzusetzen; alles fliesst zusammen mit den Voraussetzungen, die, als zu den Plänen des Wohlwollens gehörig, so eben sind angedeutet worden. Verständniss, und Einverständniss bis zur allgemein entgegen kommenden Güte, und Zusammenordnung aller Kräfte zur Erreichung des gemeinsamen Besten, und Uebung, Stärkung, Schonung, Bewaffnung dieser Kräfte durch die passendsten Mittel, dies insgesammt liegt in den Bedingungen des Verwaltungssystemes. Ja auch hinweggesehn von allen weitern Absichten des Gebrauchs für einen Zweck, schon die blosse Ausbildung der Kräfte, nur damit sie hervortreten und sich darstellen in ihren Wirkungen, — der eigenthümliche Grundgedanke des Cultursystemes, — ist darum der besten Verwaltung wesentlich, weil mit der Kraft zugleich eine ursprüngliche Lust des Hervortretens verbunden

zu sein pflegt, die Aeusserung der Kraft also zur Summe der Befriedigungen gerechnet werden muss. Nur nähere Bestimmungen kann hier das Cultursystem hinzuthun, indem es dem Streben zur Kraftäusserung, vermöge der Idee der Vollkommenheit, gewisse Rücksichten vorschreibt, die es in der Wahl seiner Richtung zu beobachten hat. Hinwiederum begrenzt das Wohlwollen die Ansprüche der Vollkommenheit in so fern, dass es Uebungen, die weder aus Lust entsprangen, noch in ihren Folgen die frühere Unlust durch reichliche Befriedigung vergüten, selbst in dem Fall zurückweisen würde, wenn in der That das Ganze der Kräfte dadurch einen Zuwachs zu erhalten scheinen möchte. —

Wo immer sich eine Menge von Strebungen wollender Wesen so beisammen findet, dass sie der in Einen Anblick vereinten Auffassung nicht entgehn können: da ist einer vergleichenden Kritik nach blossen Grössenbegriffen ihr Stoff gegeben. Die schwächeren missfallen neben den stärkern. Es missfällt endlich der geringere Totaleffect neben dem grösseren möglichen. Diese Betrachtungsarten sind aus dem zweiten Capitel bekannt. Es fragt sich nur, welche Anwendungen davon hier zu machen sind, wo nicht, wie dort, von einem einzigen Vernunftwesen, sondern von mehrern geredet wird.

Offenbaren sich, zuvörderst, gewisse feste Naturgrenzen, in welchen die Strebungen eines Wesens eingeschlossen sind: so liegt darin die Aufforderung, ein solches Wesen bloss für sich zu betrachten, als das was es nun einmal ist; es wird also dem Verhältniss entzogen, und die Beurtheilung schweigt. Erscheint hingegen die Begrenzung als zufällig, so tritt aus dem Missfallen die praktische Weisung zur Verstärkung hervor.

Zunächst zur Verstärkung der schwankenden Strebungen bis zur Entschlossenheit wahrer und ächter Willen. In dieser Energie sollen die wollenden Wesen alle einander gleichen.

Was aber die Ausbreitung des Umfangs der Strebungen durch die ganze mögliche Mannigfaltigkeit ihrer Gegenstände anlangt: welche Forderung ist die rechte, Vielseitigkeit der Einzelnen, oder Aller als eines Ganzen betrachtet?

Die erstre liegt am nächsten. Sie ergiebt sich aus der Vergleichung der Einzelnen unter einander, in Rücksicht der Menge dessen, was ein Jeder liebt und treibt.

Allein wenn mehrere, auf gleiche Weise vielseitig strebende Personen in Ein Denken gefasst werden: so zerlegt sich der entstandene Gedanke in so viele Begriffe, als Seiten der Vielseitigkeit unterschieden werden können; und in die Sphäre eines jeden dieser Begriffe fällt das, was unter ihm enthalten ist; dergestalt, dass jedes Gleichartige in den Strebungen der Mehrern zusammenfliesst in Eine Summe, als in eine intensive Grösse, deren Grad alle die minderen Grade der einzelnen homogenen Strebungen in sich vereinigt. Eine solche intensive Grösse, wiewohl nur in Gedanken vorhanden, giebt nun dem Betrachtenden einen Maassstab, neben welchem er unvermeidlich alles das Einzelne klein findet, was die Verschiedenen zerstreut vorzuweisen haben. So verschwinden die Individuen neben der Gattung; sie verschwinden fast wie die Exemplare neben dem Buche, dessen Abdrücke sie sind. Nicht einmal zu erwähnen, dass, wo eine Kraftäusserung als Nachahmung einer frühern, sei es auch als vollkommen gelungene Nachahmung, erscheint, ihr doch immer der Begriff einer Verdoppelung anhängt, welche nichts ist neben dem unendlichen Sprunge aus dem Nichts zum Etwas, den die Originalität darstellt.

Anstatt also den Begriff der Vielseitigkeit, d. h. der *ungezählt-vielen* Strebungen, zu welchen der zufällige Reichthum vorhandner Gegenstände mag einladen können, — vielemal im Kleinen darzustellen, übernehme jeder Einzelne die Darstellung Einer von den vielen Seiten; so dass die Gesammtdarstellung keine andere Spaltungen und Gegensätze zeige, als die, welche den Unterschieden in dem Begriffe selbst entsprechen. Alsdann werden sich die intensiven Grössen, welche zuvor dem Zuschauer in Gedanken entstanden, in der Realität vorfinden; vorausgesetzt, dass dieselbe Energie, die sich ausserdem in verschiedene Strebungen zertheilt würde geäussert haben, ohne Verlust in eine einzige Strebung sich concentriren könne.

Die Folge wird sein, dass nun nicht mehr die Einzelnen, sondern nur Alle als Eins, der Beurtheilung genügen. Denn die Einzelnen, unter einander verglichen, würden jeder den Mangel des Andern aufdecken. Aufgegeben also ist ihnen, sich so zusammenzufügen, dass sie nur als ein Ganzes erscheinen. Die Trennung zwischen Einem und dem Andern muss verschwinden. Wie ein einziges, durchaus vielseitig ausgebildetes Vernunftwesen sich in diesen oder jenen Gegenstand ver-

tiefen, wie es aber auch aus einer und der andern Vertiefung zurückkehrend sich besinnen, und seine mannigfaltigen Begriffe, auf welche Weise sie es nur immer gestatten, von einander durchdringen lassen würde: so sollen auch die Mehrern einander geistig durchdringen können, ohne durch die Geschiedenheit der Individualitäten daran gehindert zu werden.

Es muss also jeder den Gedankenkreis jedes Andern in sich aufzunehmen, und in denselben hinüberzutreten fähig sein. Nichts Abstossendes darf sich finden in den Gedanken, vollends in den Strebungen, des Einen und des Andern. Welche Sicherung gegen die Abstossung, welche Bedingungen jener Fähigkeit, welcher vermittelnde Gedankenkreis vielleicht erforderlich sein möchte: dies lässt sich hier nicht verfolgen; es müsste aus der Beschaffenheit der Strebungen entwickelt werden; hier aber kommt bloss die Quantität derselben in Betracht. Jedes Glied des Cultursystemes, — dabei bleiben wir stehn, — muss ausser einer eigenthümlichen Hervorragung noch eine vielfache Empfänglichkeit besitzen, vermöge welcher es sich *jede* fremde Vorzüglichkeit, einzeln genommen, wenn schon nicht die Gesammtheit aller, würde aneignen können.

Alles Bisherige beruht auf der Voraussetzung: die Mehrern sind einem Anblick ausgesetzt, der sie zusammenfasst. Sofern demnach jeder Einzelne sich einem solchen Anblick entzieht, sich in sich verschliesst, sich wenigstens nicht in der Mitte der grössern Mehrheit erblicken lässt, verschwinden auch die gezogenen Folgerungen; es tritt dagegen das Gesetz der Beurtheilung des einzelnen Vernunftwesens wieder hervor, nach welchem jede Persönlichkeit ihrem eignen Maasse gerecht, d. h. gleichschwebend vielseitig sein soll. Hieraus ergiebt sich die Regel der Aeusserung und Zurückhaltung. Die einzelne Hervorragung nämlich, (welche soviel möglich in Eins soll gedrängt werden,) verlangt öffentliche Darstellung; denn der individuellen Vollkommenheit bringt sie mehr Schatten als Licht; hingegen im Cultursystem kann sie einen Werth erlangen; und da darf neben ihr alle übrige Ausbildung nur als Empfänglichkeit erscheinen. Das Gleichmaass dieser übrigen, mannigfaltigen Ausbildung ist der Schmuck der Person, sofern sie allein steht; und da gebührt sich's, der hervorragenden Stärke zu vergessen. —

Unvermeidlich aber *zählen* die Mehrern *auf einander*; weil sie nur zusammengenommen der Idee entsprechen. Daraus entsteht, wenn schon nicht die Erklärung, so doch die Präsumtion eines rechtlichen Verhältnisses unter ihnen; welches auf mancherlei Weise kann verletzt werden. Zwar das wäre nur Wettstreit, wenn zu einer und derselben Stelle im Cultursystem sich Verschiedene drängten, und es sich nun fragte, wer als die schwächere Wiederholung des Andern anzusehen sei? Denn immer würde die Idee realisirt; auch hat das Cultursystem kaum so feste Stellen, dass nicht jede Individualität sich einen eignen Platz darin sollte schaffen können, sofern sie nur gänzlich an ihre Eigenthümlichkeit sich hält. Aber wenn eine Hauptseite der Vielseitigkeit, von denen, welche dieselbe darzustellen vorgäben, vernachlässigt, — oder, wenn eine andre Seite weiter, als der Begriff es mit sich bringt, hervorgestellt, wenn durch fremdartige Mittel dieselbe zum Nachtheil der Gesammterscheinung überwiegend bemerklich gemacht würde; — endlich, was das Schlimmste wäre, wenn irgendwo die Bedingungen der Anschliessung und Mittheilung verletzt, Eröffnungen verweigert, oder die Sprache verdorben, oder der vermittelnde Gedankenkreis in Unordnung gebracht würde: in allen diesen, und ähnlichen Fällen lassen sich Verschuldungen denken, welche an die Begriffe der Rechtsgesellschaft und des Lohnsystems erinnern, und zu nähern Bestimmungen dessen auffordern, *was* in einem vorhandenen Cultursystem, und in wiefern es zu jenen rechtlichen Präsumtionen Anlass gebe, damit nicht auch hier ein Unheil, ähnlich dem des zweifelhaften Rechts, Platz greife.

Dies wird noch bedeutender, wenn man sich des Totaleffects erinnert; dessen Grösse schon für die Idee der Vollkommenheit in Betracht kommt; und der überdas vielleicht zur Realisirung andrer Ideen möchte beizutragen haben. —

Die Sphäre, durch welche sich die Aufforderung verbreitet, zum Cultursystem zusammenzutreten, ist so weit, wie irgend eine schon geschlossene, beharrliche Gemeinschaft reichen mag; und die Aufforderung ist desto stärker, je dichter die Glieder dieser Gemeinschaft stehn, je gewisser sie dem Zuschauer in Einen Anblick zusammenfallen, je weniger die quantitativen Vergleichungen ausbleiben können. Die Möglichkeit des Cultursystems aber hängt ab von den Mitteln der Communication;

und wenn die Sphäre der gleichartigen Mittheilung enger oder weiter ist, als die der Rechtsgesellschaft, des Lohn- und Verwaltungssystems, so wird mit diesen das Cultursystem seiner Ausdehnung nach nicht zusammentreffen. Jedoch das Verwaltungssystem wenigstens trägt, wie gezeigt, solche Bedingungen in sich, dass, wo man dieselben voraussetzt, da auch zu der geistigen Durchdringung, wie sie hier gefordert ist, nur wenig fehlen muss. Tritt nun diese geistige Durchdringung wirklich ein: so veredeln sich die sämmtlichen, bisher beschriebenen Gesellungen, zu einer vergrösserten Darstellung derjenigen Idee, welche in ihrer einfachen Gestalt die Würde des einzelnen Vernunftwesens vorbildet, indem sie alles, was an ihm mit Beifall zu betrachten ist, in sich einschliesst.

ZWOLFTES CAPITEL.

BESEELTE GESELLSCHAFT.

Wenn die Individuen von einem Geiste bewegt werden, den kein Einzelner sich eigen, und auch keiner sich fremd fühlt: so mögen sie ihn ansehen wie eine Seele, die in ihnen Allen, in ihrer Gesammtheit lebe.

Soll aber in Wahrheit dieser Geist für Mehr gelten als für eine ähnliche Sinnesart, die sich in Allen wiederholt: so muss er seiner Beschaffenheit nach die Individualität überschreiten.

Zuvörderst: er muss der Individualität nicht anhängen. Nichts darf ihm gemein sein mit den Strebungen, Begehrungen, Willen, Entschlüssen, woran man den Strebenden, den Wollenden erkennt, *dessen* Regsamkeit es ist, die da strebt und will. Vielmehr, *dort* hat man jenen Geist zu suchen, wo von dem Wollen nur das nichtige Bild anzutreffen ist, — in dem Spiegel, in dem Auge, worin die Vollendung des Bildes Eins ist mit dem ursprünglichen Beifall und Tadel; in der *Beurtheilung*, welche der Beschauung überhaupt, der Intelligenz im allgemeinen angehört, und welche auf gleiche Weise einem Jeden, der innerlich *frei* ist, sich wird verkündigen müssen. Aber diese Beurtheilung legt ihre Resultate nieder in den Ideen. Sie allein können demnach eine Gesellschaft in Wahrheit beseelen.

Ferner: die ursprünglichen Ideen *stammen* zwar nicht von der Individualität, aber sie *gelten*, in ihrer praktischen Weisung dem Einzelnen oder demjenigen Paar, bei welchem die beurtheilten Verhältnisse sich finden. Zu der unbestimmten Mehrheit wollender Wesen sprechen dagegen die abgeleiteten Ideen. Dieselben erkennen, und ins Werk richten, schafft aufs neue die Harmonie der Einsicht und Befolgung; *diese* innere Freiheit gebührt der Gesellschaft.

Sei irgendwo die Rechtsverbindung, vielleicht zugleich das Lohnsystem realisirt: nicht die einzelnen Glieder können es sich zuschreiben, dass nun dem Vorbilde das Nachbild entspricht. Denkt Jemand sich einzeln: sogleich muss *dies* Vorbild ihm verschwinden. Aber denkt er es vielleicht als Vorbild für die Andern? So ist er entwichen aus dem Verhältniss, dem der Beifall gilt. Ihn selbst trifft dieser Beifall nur, so fern Er der Nachbildenden Einer ist. Wiederum die *Bloss*-Nachbildenden sind ebenfalls ausser dem Verhältniss; möge die Idee sie erleuchten, damit sie wissen was sie thun; so gehören sie der beseelten Gesellschaft.

Es wäre der erste Fehler, der hier begangen werden könnte, wenn man, (gemäss der unvollkommnen Darstellung des atheniensischen Weisen,) die Einsicht, die Stärke, die Haltung, durch drei gesonderte Klassen der Mitglieder des Vereins bezeichnen wollte. Alsdann vernimmt zwar der Denker die Harmonie der innern Freiheit, aber er kann sie den vereinzelten Elementen nicht zuschreiben, denen nichts einwohnt von dem Verhältniss, worin sie gedacht wurden.

Ein zweiter Fehler könnte aus unvollkommner Nachweisung dessen, *was* die gesellschaftliche Einsicht einsieht, entspringen. Die abgeleiteten Ideen sind aber schon entwickelt. Wenn mit der Rechtsverbindung das Lohnsystem dasteht, — aber beide nur als die äussern Umrisse einer durch die Sorge für Verwaltung und Cultur bis ins Einzelne bestimmten Anordnung: alsdann lebt in dem Verein diejenige Seele, welche ein vollkommnes Leben hat; dagegen die blosse Rechtlichkeit, — oder auch die blosse Cultur, gar Vieles todt lassen würde, das nicht umhin könnte, durch vielfache Missgestalt den ganzen Anblick zu verderben.

Wiewohl nun die *ganze* Einsicht sich finden soll bei einem Jeden: so ist doch nicht zu vergessen, dass hier unter der Ein-

sicht nur die ursprüngliche Beurtheilung verstanden wird; nicht aber die lange Reihe der Folgerungen, unter deren Prämissen sich eine grosse Menge von empirischem Ursprunge mischt, indem sie herrühren von dem Boden, *auf welchem* eine bestimmte Mehrheit in Gemeinschaft steht, und *welchen* sie theilt, verwaltet, und die Bedingungen der Cultur herzugeben nöthigt. Was zur Anwendung der Ideen gehört, dies erforschen und wissen ist schon ein Theil der Befolgung, die von Verschiedenen auf verschiedene Weise geleistet wird. Und kaum bedarf es der Erinnerung, dass selbst das systematische Wissen der Ideen auf einem speculativen Geschäft beruht, welches kunstmässig zu vollführen keineswegs von der Gesammtheit verlangt wird, die von der ursprünglichen Beurtheilung soll beseelt sein.

Unmittelbar durch diese Beurtheilung besitzt die beseelte Gesellschaft ein gemeinsames Gewissen. Aeussert sich in Einem oder dem Andern das Urtheil, nur frei und rein vom individuellen Streben, so macht es unfehlbar Anspruch, auch da wo es vernommen wird, solches Gehör zu gewinnen, als wäre es das eigne Urtheil des Hörenden selbst. Man kann ihm nicht als einer Zudringlichkeit Schweigen gebieten; und bezweifelt könnte es nur werden in Rücksicht der Subsumtion eines Gegebenen unter die Ideen. — Es weiss aber das gemeinsame Gewissen nur von den gesellschaftlichen Ideen, es weiss nichts und sagt nichts über die persönliche innere Freiheit der Einzelnen, noch über die Vollkommenheit der Individuen nach ihrem eignen Maass, noch über die ursprünglichen Gefühle des Wohlwollens, sofern dieselben auf Einzelne, und nicht aufs allgemeine Beste gerichtet sind. Dasselbe würde von den Verhältnissen nach Recht und Billigkeit unter Zweien zu bemerken sein, fielen diese nicht grösstentheils unvermeidlich zusammen mit der Rechtsgesellschaft und dem Lohnsystem.

Jedes Mitglied der beseelten Gesellschaft wird also in sich unterscheiden, was ihm die Gesellschaft sei, was es selbst sich sei und von sich wolle. Aber auch die Gesellschaft wird die Mitglieder unterscheiden, in Hinsicht dessen, *was*, und *wieviel* sie ihr sind und leisten. Es gehören nämlich die Einzelnen nicht ihr unmittelbar, sondern zunächst den in ihr verbundenen Systemen an. Wie in dem organischen Leibe mehrere Systeme zwar zu Einem gemeinsamen Leben sich gegenseitig

unterstützen, dennoch aber jedes zunächst mit eigner Kraft, und seinem eignen Begriffe gemäss, das ist, was es ist: so werden auch die Vereinigungen für Recht, Lohn, Verwaltung und Cultur zwar eine durch die andre bestimmt, ursprünglich aber ruhet jede auf der Idee, deren eigenthümlicher Ausdruck sie ist; und die Vereinigten gelangen nur durch besondre Leistungen, (wenn schon Einer durch ein mehrfaches Besonderes,) in den allgemeinen Mittelpunct der gesellschaftlichen innern Freiheit. Nun gehören ohne Zweifel die besondern Vereinigungen alle auf gleiche Weise zur allgemeinen Einheit; ob also eine Leistung dem Systeme des Rechts oder der Verwaltung, des Lohns oder der Cultur gewidmet sei, das vermag keinen Unterschied ihres Werths zu bestimmen. Aber jeder Beitrag kann gemessen werden an dem Ganzen, dem er sich darbietet; und hier offenbaren sich vielleicht Unterschiede der Grösse, aus welchen Unterschiede des gesellschaftlichen Werthes folgen, wodurch ein Mitglied wichtiger wird, als ein andres. Die Auszeichnung durch diese Wichtigkeit mag *Rang* heissen; es darf damit die *Ehre* nicht verwechselt werden, welche rein aus dem Persönlichen hervorgeht. Der Rang in der beseelten Gesellschaft giebt, mit der gebührenden (wenn schon nicht wirklich erlangten) Ehre zusammengenommen, eine Summe, deren Maximum zu erreichen dem Einzelnen aufgegeben ist.

Da sich die Geschäfte der Verwaltung, die Zweige der Cultur, die Besorgungen der Lohn- und Rechtseinrichtung, sammt ihrer Vertheilung, nicht durch Ideen, sondern nur nach dem Boden, worauf die Vernunftwesen stehen, bestimmen lassen: so wird auch die äussere Erscheinung der beseelten Gesellschaft gar sehr von den zufälligen Bedingungen ihrer Existenz abhängen. Unterschiede in der Anzahl ihrer Mitglieder, in der reichlichen oder kärglichen Ausstattung durch die Gegenstände der ursprünglichen Begehrungen, — werden eben so grosse Unterschiede in der mehr oder minder durchgeführten Zerlegung und Zertheilung der Geschäfte zur Folge haben. Immer soll das Ganze dargestellt werden; immer sollen die einzelnen Systeme mit gleicher Sorgfalt realisirt sein; wie das Individuum, so soll die Gesellschaft ihrem eignen Maasse gerecht sein, und den auf gleiche Weise absoluten Ideen gegenüber, keinen Vorzug und keine Hintansetzung durch ungleich vertheilte Bereitwilligkeit in der Befolgung zu erkennen geben.

Verschiedene Ausführungen der gleichen Forderung, welche sich da zeigen müssen, wo *mehrere* beseelte Gesellschaften neben einander vorhanden sind, können der vergleichenden Betrachtung sich nicht entziehn; die minder vollkommne Darstellung der Idee wird neben der besser ausgeführten missfallen. Aber nicht nur dies: sie haben auch unter sich dem Streit vorzubeugen; den rechtlichen Einrichtungen fügen die des Lohnsystems sich an; die Verwaltung wird durch eine eingegangene Gemeinschaft gewinnen; endlich das Cultursystem vermeidet gern die doppelten Exemplare. Kurz, sie werden zusammenschmelzen: — *wenn* die Bedingungen der Mittheilung, auf dem ganzen Boden, der die mehrern Gesellschaften trägt, gleichförmig verbreitet sind. Der entgegengesetzte Fall ist der entscheidende Grund, dass sie getrennt bleiben müssen. Aber hier sind Grade möglich; findet nicht gleichförmige Innigkeit der Mittheilung statt, so führt doch eine minder vollkommne Leichtigkeit derselben immer noch den Beruf mit sich, zu sorgen, dass die gesellschaftlichen Ideen nicht vernachlässigt erscheinen. Auf die Weise kann eine grössere beseelte Gesellschaft sich aus mehrern, in sich selbst enger verbundenen, zusammensetzen; ja diese Articulation kann fortgehn nach innen und nach aussen, ohne Grenze für die Distanz zwischen den Individuen und dem obersten Einheitspuncte. Unverkennbar liegt in solcher Gesellung eine Tendenz zur vollkommnen Einigung; allein auf keinem andern Wege, als durch Aufhebung der Hindernisse, welche der gleichförmig innigen Mittheilung zuwider sind. Hat die Natur des Bodens, haben die ersten Bedingungen der Gemeinschaft dergleichen Hindernisse ursprünglich vestgestellt: so steht das Streben zur Einigung hiebei still; denn es kann nichts Neues auf Kosten seiner Grundlage gewinnen wollen.

Vervielfältigt zwar, und vielleicht wie in vielfarbiger Beleuchtung, doch sich selbst immer gleich, wird in den Theilen und im Ganzen die Würde erscheinen, welche der beseelten Gesellschaft eigen ist. Zur Würde erhebt sich das Reine, wenn es, als rein, zugleich richtig, schicklich, schön und stark ist. Rein an sich ist dasjenige, was seinem eignen Begriffe durchaus entspricht. Wenn nun die Reinheit der innern Freiheit zukommt, der Grundidee für die beseelte Gesellschaft; und wenn man der Rechtsgesellschaft die Richtigkeit, dem Lohnsystem das Schickliche, dem Verwaltungssystem die Schönheit, dem Cultursystem

endlich die Stärke, als ihre allgemeinen ästhetischen Charaktere, vorzugsweise zuschreiben darf: so ist Würde der angemessene Name für die ganze Vortrefflichkeit, zu welcher alle Vereinigungen vereinigt sind, indem sie, zusammen, der innern Freiheit gegenüber stehn; das grösste Nachbild dem ersten Muster.



ZWEITES BUCH.

DIE IDEEN UND DER MENSCH.

ERSTES CAPITEL.

TUGEND UND IHR GEGENTHEIL.

Es giebt eine Stimmung, worin das Gemüth sich den Ideen so unmittelbar anschmiegen möchte, dass es sich aller Sorge für das Zeitliche entschlagen würde, wenn es nur könnte. Was liegt daran, dürfte Jemand sagen, ob, was für heute ist und für morgen, sich ein wenig mehr, ein wenig minder gefallend oder missfällig darstelle? Man muss so Vieles dulden, man kann nicht Alles in den richtigen Formen vesthalten; das Meiste ist zu unstet, um etwas Bestimmtes zu sein, und zu ungelehrig für schöne Bewegungen; gehe es denn wie es kömmt! und halte das geistige Auge vest an dem unwandelbar Trefflichen! vest an den Mustern, die, als Muster, des Fehlens und Fallens unfähig sind. — Vermöchte man nur, das ewig Schöne in ungetheilter Anschauung zu fassen: wozu dann noch sich kümmern um die Wünsche des Augenblicks? Um diese Wünsche, welche hineinfahren ins menschliche Gemüth, und herdurchgleiten, wie es dem Zufall beliebt. Mag immerhin die Neigung ihr loses Spiel in uns treiben: wir werden, von unsrer Höhe herab, mit ihr scherzen, ohne ihren Scherz für Ernst zu nehmen. Unser eignes zeitliches Dasein werden wir leicht tragen; wir werden uns treiben lassen, wohin eben der Wechsel führt, nicht aber, ihm peinlich entgegen kämpfend, den Ernst verschwenden, der einer höhern Tugend gehört; einer mühelosen, einer seeligen Tugend, welche nichts anderes ist als die Stärke des Anschauens des Insich-Vortrefflichen.

So ungefähr möchte die Stimmung zu bezeichnen sein, welche entsteht, wenn von einer Menge in einander schwindender ästhetischer Wahrnehmungen das angenehme Gefühl nachbleibt, zugleich in reiner Hingebung und reiner Selbstthätigkeit ein volles Leben, das seinen Zustand nicht ändert, zu leben: — in der That das wohlbekannte Eigenthum des Urtheilens im vollendeten Vorstellen. — Diese Stimmung wird zunehmen, sie wird inniger werden, je mehr, im Verhältniss gegen das Totalgefühl, die einzelnen, scharfen Auffassungen und Beurtheilungen sich verdunkeln; sie wird abnehmen, sie wird aufgehoben sein, sobald volle Klarheit dessen, *was* den Geschmack beschäftigt hatte, in jeden Punct zurückkehrt.

Denn wie wäre es möglich, die Ideen, jede einzeln, selbst zu erkennen, und dann doch die Verhältnisse, *für welche* sie Muster sind, gering und keiner Sorge werth zu halten. Hat es Sinn, die Idee der innern Freiheit mit Beifall zu betrachten, zugleich aber sich selbst dieser blossen Einsicht wegen zu loben, während der Wille, wie es sich fügt, ihr entspricht oder nicht? Hat es Sinn, das Wohlwollen zu achten, und sich, eben dieser Achtung wegen, bei einem kalten Herzen für gut zu halten? Die Kraft zu rühmen, und im Gefühl der Schwäche mit sich zufrieden zu sein? Recht, und Billigkeit, und die sämmtlichen abgeleiteten Ideen, alle jene und diese, *wo sind* sie denn? Haben sie irgend einen besondern Sitz, und entspringen sie in der Beurtheilung Eines Willens vielmehr als eines andern? Weil sie der Zeit nicht erwähnen, widerstrebt ihnen etwa darum das Zeitliche? Weil sie das Individuum nicht kennen, stehn sie etwa darum im Gegensatz gegen die Individualität? Allgegenwärtig sind die Ideen bei allem Wollen. Wäre kein Wollen, so würden sie nirgends sein, und auf Nichts deuten. Es ist längst bemerkt, dass das stärkere Wollen sie mehr realisirt als das schwächere; würde aber irgend ein Wollen geradehin als unbedeutend ihrer praktischen Weisung entzogen, so wäre keine Grenze mehr, wo das Bedeutende anfinge und vom Unbedeutenden sich schiede.

Ist also Tugend das Reelle zu den Ideen, oder, ist sie die Eigenheit eines Vernunftwesens, vermöge deren es den praktischen Ideen gemäss, Gegenstand des Beifalls wird; und treffen wir eben deshalb auf sie zuerst, indem nach Endigung der Ideenlehre jetzt die Sphäre des Wirklichen, worauf dieselbe

sich bezieht, in Betracht kommt: so kann die Tugend am wenigsten in die blosse Einsicht gesetzt, — und es kann das lebendige Gefühl derselben am wenigsten in einer *bloss* ästhetischen Stimmung erreicht werden. Denn die Einsicht, (nämlich die ästhetische Einsicht, die Erzeugerin der Ideen, von welcher hier allein die Rede ist,) giebt zu dem Verhältniss, das mit dem Namen *innere Freiheit* ist bezeichnet worden, nur ein einzelnes Element. Sie, für sich allein und an sich selbst, ist gleichgültig.

Eher könnte blosses Wollen den Rang der Tugend gewinnen; durch Stärke und Güte, bei Abwesenheit des Streits und des absichtlichen Wehethuns. Wird aber ein solches Wollen als Eigenschaft des wollenden Wesens gedacht: so fehlt ihr, um den *ganzen* Beifall nach den sämmtlichen Ideen zu gewinnen, ein Merkmal; denn von innerer Freiheit kann nicht die Rede sein, wo das Wollen nicht im Verhältniss zur Einsicht steht. Darum wird die Tugend nicht bei wollenden Wesen überhaupt, sondern nur bei Vernunftwesen gesucht.

Also das *Verhältniss* zwischen der *ganzen* Einsicht (der Erzeugung *aller* praktischen Ideen) und dem ganzen entsprechenden Wollen, — dies Verhältniss, als reelle Eigenheit eines Vernunftwesens, ist dessen Tugend. Wie kann denn ein Verhältniss, als solches, reell sein? da das Verhältniss nur zwischen seinen Gliedern gedacht wird, die Glieder aber rein getrennt, unabhängig einander gegenüberstehn müssen?

Diese Frage ist nicht klein. Sie wird desto wichtiger, wenn man der wandelbaren Stimmungen des Menschen gedenkt. Kann die Einsicht ermatten, kann das Wollen sich ändern: so ist die Tugend zwiefach wandelbar, denn jedes Element kann das andere verlassen. Nicht zu gedenken der Vielfachheit in der Einsicht, und in dem Wollen; wodurch wiederum die Wandelbarkeit sich vervielfältigt.

Wie wäre es, wenn man sich hier hülfe durch ein Postulat? Durch das Postulat Eines Princips, in welchem die Tugend ihre Realität habe? Eines Princips, welches Einsicht und Wille zugleich sei? worin also beide, nothwendig verbunden, dem Beifall seinen beharrlichen Gegenstand darstellen? — Man verlöre wenig an demjenigen Beifall, welcher der natürlichen Stärke und dem natürlichen Wohlwollen gebührt; diese Dinge, wenn sie sich irgendwo fänden, möchten immerhin *in*

die Mitte fallen zwischen der Tugend und dem Gleichgültigen; das Wohlwollen *aus* Einsicht und *in der Einsicht* wäre das wahre tugendhafte Wohlwollen; und nicht anders wäre die wahre tugendhafte Stärke nur die aus jenem Einen Princip. Ja dies Princip, da die Ideen absolut sind, würde auch *absolute* Güte und absolute Stärke besitzen; wogegen die gradweise zu- und abnehmenden Naturkräfte nichts sind. Die innere Freiheit würde *transscendentale Freiheit.* Die Einsicht, wenn man ihre Beziehung auf's Wollen, und die Beziehung des Wollens auf Gegenstände weiter und weiter verfolgt, — möchte, alles absolut gesetzt, leicht *Einheit des Gewissens mit dem sämmtlichen Wissen* ergeben. Endlich, da doch auch die abgeleiteten, gesellschaftlichen Ideen der Tugend nicht fremd sein können, *die* TRANSSCENDENTALE FREIHEIT DER BESEELTEN GESELLSCHAFT, als reelle Einheit, ergiebt das Absolute in seiner Fülle, so weit es wenigstens von praktischer Philosophie aus mag erkannt werden.

Die Ausführung bleibt andern Systemen überlassen. Wer die Ideen ohne das Sein nicht fassen kann oder will: der muss auf diesen Weg gerathen. Das Postulat selbst aber ist nicht nur ganz grundlos, sondern es stört sogleich die ästhetische Betrachtungsart, welche der praktischen Philosophie eigenthümlich ist; und verwirrt sie mit der theoretischen. Das Reelle, worin Einsicht und Wille Eins sein sollen, kann als Princip der *Tugend* nur gedacht werden, indem wiederum Einsicht und Wille geschieden, indem sie als zwei getrennte Glieder eines Verhältnisses hingestellt werden. So, und nur so, sind sie für die Beurtheilung vorhanden, die ihnen ihren Werth zuspricht. Diese Beurtheilung weiss nichts von dem Einen, welches sie zusammen*hält;* genug wenn sie sie zusammen*findet,* und kein bloss *willkürliches* Zusammendenken etwas ganz Getrenntes aneinander gerückt hat. Mischt aber ein Räsonnement über das Eine, von metaphysischen Ansichten geleitet, sich in die ästhetische Beurtheilung,: so ist es um die Reinheit der praktischen Philosophie geschehen, und es ist kein Wunder, wenn Resultate zum Vorschein kommen, denen sie geradezu widerstreitet.

Möchte nun die innere Möglichkeit der Tugend für die Theorie noch so räthselhaft sein: die gegenwärtige Untersuchung ignorirt das Räthsel ganz und gar. Hier kommt es

nur darauf an, das *Ideal* der Tugend zu beschreiben; denn der Name des Ideals scheint passend für ein Reelles, das nicht als solches erkannt, sondern nur gedacht ist, wie es sein müsste, um Ideen zu realisiren. Dies nun kennt die praktische Philosophie, wenn nicht als Einheit, so doch als ein Ganzes, und Geschlossenes; sie hat von ihm zu sagen, was es einschliesse, was es ausschliesse, wem es sich anschliesse.

Dass es ein Mannigfaltiges einschliesse, folgt schon aus der Mehrheit der praktischen Ideen. Es ist also *Stoff* und *Form* daran zu unterscheiden. Es darf kein Theil der Einsicht noch des entsprechenden Willens mangeln; es darf auch nichts an der Verbindung der Theile fehlen. — Die Beurtheilung, wie sie durch die sämmtlichen Ideen ausgedrückt wird, muss gleichmässige Stärke besitzen; hinweg also mit jeder Einseitigkeit, welche mehr die Anerkennung des Rechtlichen, oder mehr die Achtung für innere Freiheit, oder mehr den Beifall für die Güte, eines mit Zurücksetzung des andern hervortreten lässt; — hinweg vollends mit der Leerheit, die sich bloss an der Form des Starken und Vielen ergötzt! Eben so muss, in dem Willen, der ganzen Fülle von ursprünglicher Regung und Strebung die natürliche Güte das Gleichgewicht halten, — das reine Wohlwollen, welches nicht zuerst die Idee, sondern geradezu die fremden Willen umfasst. Treffen aber die ursprünglichen Strebungen unordentlich wider einander, so dass die Gesammtwirkung verliert; oder, treffen sie, und trifft selbst das Wohlwollen, sich im Streit mit andern Willen; alsdann bedarf es einer *verneinenden* Kraft, einer Kraft, welche, indem sie den Ideen des Rechts, oder auch der Billigkeit, sich widmet, zugleich die Haltung der innern Freiheit darstellen wird; während sie die Quantität der gesammten Strebung durch ihre eigne Stärke ersetzt, und dem Wohlwollen bloss die Aeusserung versagt. Diese Kraft, — der Widerstand, den die Tugend leistet, — würde *unendlich* gedacht werden müssen, wenn man die ursprünglichen Strebungen als fähig ansähe, zu jedem Grade der Stärke sich zu erheben. Aber die Strebungen haben ihre Gegenstände; diese Gegenstände sind empirisch, man lernt sie *erst* kennen, *ehe* man darnach strebt, und die Begierde erhebt sich in der Zeit von einem Grade zum andern. Ehe sie nun die hohen Grade erreicht, welche das Gleichgewicht des Gemüths stören könnten, drängt schon die Maxime: *schlechter-*

dings nichts Aeusseres DURCHAUS *zu wollen.* Der Tugendhafte nämlich weiss im allgemeinen, jede Strebung könne in Missverhältnisse gerathen; und er will im voraus für solche Fälle, dass die Strebung weiche. Er will also, dass sie nie mächtiger werde als dieser Wille selbst. — Der Tugendhafte hängt an gar Nichts, er hat keinen absoluten Plan; selbst nicht den, die Weisheit zu erringen, sofern dies Streben die Gunst der Zeit und der Umstände würde gewinnen müssen.

Diese Kraft, zu sich selbst Nein zu sagen, welche man unaufhörlich geschäftig sieht bei den seltenen Menschen, denen die Tugend natürlich ist, und zwar so geschäftig, dass mit der Bändigung des fehlerhaften Strebens sogleich das Edle aus der innern Fülle mit einer Energie hervorspringt, als hätte das Positive sich aus dem Negativen erzeugt, — diese Kraft muss da gefehlt haben, wo sich *Laster* einwurzeln konnten. Das Laster, welches, mit der Untugend gemeinschaftlich, durch die Tugend ausgeschlossen wird, unterscheidet sich von der Untugend, wie das conträr von dem contradictorisch Entgegengesetzten. Jeder Mangel in dem, was zur Tugend gehört, ist Untugend; das Laster hingegen ist selbst positiv. Aber jedes einfache positive Begehren ist für sich gleichgültig, oder, wie man gewöhnlich sagt, unschuldig. Nur wenn es in ein Missverhältniss gerieth, konnte es Tadel verdienen; und erst, wenn dieser Tadel gering geschätzt wird, beginnt das Laster; welches bis zur Bosheit steigt, durch den allgemeinen Entschluss, nie mehr auf solchen Tadel zu achten. —

Es kann der Laster viele geben; der Untugenden ebenfalls. Eben so vielfach kann die Energie sich zeigen, welche den Strebungen wehrt, die das Laster fürchten lassen; und welche mit Anstrengung da arbeitet, wo etwas Schwaches die Tugend verunstalten könnte. Rechnet man hinzu die ursprüngliche Mannigfaltigkeit in dem rein Positiven der Tugend wegen der Mehrheit der Ideen; so ist nicht schwer abzusehen, wie die Eine Tugend in mehrere Tugenden (als in Factoren, nicht in Theile einer Summe) sich zerlegen liesse, wenn es auf fortgeführte Scheidungen in Begriffen ankäme; Scheidungen, die immer nicht für psychologisch gültig würden zu halten sein, die aber für specielle Anwendung der praktischen Philosophie zu gebrauchen wären.

Der Tugendhafte ist ohne Zweifel nicht eingeschlossen in die

Grenzen dieses Begriffs. Denn er hat Gegenstände des Wollens, und er hegt Achtsamkeit für fremdes Wollen, Achtsamkeit für die Verhältnisse die daraus entstehn. Was dem zu folge in seinen Gesichtskreis fällt, das beschäftigt das Gemüth noch auf mancherlei andre Weise, als so, wie es durch die Tugend unmittelbar bestimmt ist. Und Ihn kann es gewiss auf jede mögliche Weise beschäftigen. Oder wofür wäre derjenige unaufgelegt, der das Wollen und Wohlwollen mit dem vollendeten Vorstellen eben dieses Wollens und Wohlwollens verbindet? Wer sich selbst gegenüber treten kann, der steht eben dadurch allem Andern gegenüber, es zu betrachten und zu durchforschen, wie immer es sich betrachten und durchforschen lässt. Die empirische Kenntniss, die speculative Spannung, die ästhetische Hingebung, selbst der Scherz und das Lachen, liegen, obschon verschieden an sich, doch der Gemüthsstimmung nach ganz nahe beisammen, sobald diese Stimmung entsprungen war in dem Abbrechen der Neigung und Abneigung, um sie, folglich auch das Reich ihrer Gegenstände, als Object vor sich hinzustellen. Wo die innere Freiheit ist: da sind die Hindernisse entfernt, welche sonst der mannigfaltigen Beweglichkeit des Geistes Eintrag zu thun pflegen.

Diese mannigfaltige Beweglichkeit giebt Muth und Fröhlichkeit; und die beharrliche Einsicht ist gewiss ihrer Natur nach nicht Trübsinn, sondern Heiterkeit. Ob darum aber die Tugend geradehin für glückselig unter allen Umständen dürfe erklärt werden? Die bejahende Antwort möchte etwas voreilig sein. Doch diese Frage schaut hinüber in das folgende Capitel.

ZWEITES CAPITEL.

AUSDRUCK DER TUGEND IM HANDELN UND LEIDEN. PFLICHT UEBERHAUPT.

Die Tugend hält sich nicht immer zu Hause; sie tritt hervor in eine fremde Welt. Was in dieser Welt sei und werde, ist ihr nicht gleichgültig. Sie kann also davon leiden. —

Ob die Tugend handeln *solle?* wäre eine falsch gestellte Frage. Sie *wird* handeln, wenn es Gelegenheiten giebt die ihr

angemessen sind. Schon ihre ersten Elemente bringen es mit sich. Die natürlichen Strebungen aller Art, und mit ihnen das Wohlwollen, setzen sich von selbst in Wirksamkeit. Rechtsverbindung, Lohn-, Cultur- und Verwaltungssystem fordern auf zur Geschäftigkeit. — Aber auch die Gesammteinsicht wird sich äussern als Darstellungstrieb; der Pläne entwirft, und sofern nicht Missverhältnisse entstehn, sie ausführt. — Endlich, eins von den Werken der Tugend ist, Tugend zu erzeugen. Sie weckt andre Gemüther zur Einstimmung mit ihr selbst. Die That, die das Gefallende, damit es gefalle, erzeugt, folgt selbst der Einsicht, und gefällt.

Aber *wie* die Tugend handeln werde? Die Antwort darauf wird gewiss nicht einfach ausfallen können. Das Viele, was die Tugend einschliesst, und das Viele, was sie draussen antrifft, jenes und dieses verwickelt sich in einander, so oft sie sich in Thätigkeit setzen will.

Schon sie selbst ist sich nicht durchaus gleich. Sie individualisirt sich nach den zufälligen (an sich gleichgültigen) Gegenständen der ursprünglichen Strebungen; die nicht einmal für dasselbe Individuum feststehn, sondern nach Zeit und Umständen, bei verschiedenen Altern und Stimmungen sich gar sehr verändern; und mit sich den Widerstand verändern, der ihnen im Fall der entstehenden Missverhältnisse geleistet werden muss.

Möchten aber auch die Strebungen dieselben bleiben, möchten sie, in Verbindung mit den unveränderlichen Ideen, in völlig vesten *Grundsätzen* ausgesprochen werden können; alsdann würde wenigstens der *Fall* solcher Grundsätze bald vorhanden sein, bald nicht; die Subsumtionen würden sich ändern, wenn schon die Obersätze eine reine Unwandelbarkeit besässen.

Nennt man nun die Conclusionen, welche auf dergleichen Subsumtionen folgen, oder folgen könnten, *Motive;* die demnach allemal einen praktischen Obersatz, und einen theoretischen (meist empirischen) Untersatz haben, folglich selbst einen praktischen Inhalt besitzen, d. h. einen Entschluss ausdrücken werden: so ist die Menge und die Veränderlichkeit der Motive im tugendhaften Handeln gar nicht zu verkennen.

Daher ist das Handeln, als Sprache der Tugend eine höchst vieldeutige Sprache. Theils können *dieselben* Motive in dem Ganzen der tugendhaften Sinnesart und Besinnung entweder

eingeschlossen liegen, oder auch nicht. Theils vereinigen sich sehr häufig mehrere Motive, um eine That zusammengenommen zu bestimmen, ja es können mehrere Motive dieselbe Bestimmung derselben That gemeinschaftlich hervorbringen. Wiederum kann ein einziges Motiv eine lange Reihe von Handlungen erfordern, deren keine einzeln, sondern deren Gesammtheit erst als die Darstellung dieses Motivs wird anzusehen sein. Kommt die Mehrheit der Motive zu der Mehrheit der Handlungen: so kann ein Versuchen entspringen, das vielmals seine Richtung ändert, indem es, was für *einen* Zweck vergeblich gethan scheint, nun für einen andern benutzt; und, von diesem eine Zeitlang fortgetrieben, vielleicht einem dritten die fernere Bestimmung überlässt. Motive, die Anfangs einerlei Weg zeigten, können im Verlauf der Dinge in Streit gerathen. Zwar diesem Streit soll die Ueberlegung wehren, welche Handlungsweise die Gesammtheit der Ideen am meisten realisire. Aber hier ist die Besorgniss in der Nähe, ob die Tugend noch das volle Gleichgewicht des Gemüths, welches ihr gehört, werde behauptet haben? Das Handeln aus mehreren Motiven zugleich, ist zwar an sich tadelfrei, und oft unvermeidlich; allein es ist für die Reinheit der Gesinnung darum misslich, weil, welches Motiv vorherrsche, so lange im Handeln unbemerkt bleibt, wie sie alle demselben einerlei Richtung geben; daher denn gar leicht diejenigen Strebungen, die bloss als Stärke Beifall verdienen, und nur mit wirken, nicht regieren durften, unvermerkt einen Grad erreichen, der in dem Ganzen des tugendhaften Strebens ihnen nicht zukommt, und der sich erst verräth, indem dadurch die Gesammtdarstellung der Ideen sich in Unordnung gebracht findet.

So hat demnach die Tugend, indem sie thätig hervortritt, gegen innere und äussere Verwirrung zu arbeiten. Und wie sehr verschieden an Werth auch der Beitrag sein möge, den die einzelnen Wendungen der Gesinnung zum Ganzen der tugendhaften Sinnesart, oder die einzelnen Bestimmungen des Thuns zum Ganzen des Ausdrucks dieser Sinnesart liefern: Nichts wird für ganz unbedeutend (für ein völliges Adiaphoron) gelten dürfen, Alles will bemerkt und bedacht sein, wenn die Reinheit der Gesinnung ganz, die Reinheit des Ausdrucks wenigstens nach Möglichkeit soll erhalten werden.

Natürlich genug ist das Unternehmen, hier durch eine *Pflich-*

tenlehre Hülfe zu leisten, welche das auseinander setze, was bei verschiedenen Veranlassungen zu thun und zu lassen, und mit welcher Gesinnung es zu beschliessen sei. Allein der einzelne Fall und der einzelne Mensch haben ihre Eigenheiten, von denen aus dem Vorigen zur Genüge klar sein muss, dass sie die vollständige Aeusserung der Tugend sehr verschieden modificiren können. Daraus erklärt sich das Unzulängliche der Pflichtenlehren; die nur, auf abstracte Bestimmungen gewisser hervorragender Momente sich stützend, die Aufmerksamkeit vorläufig zu den allgemeinern Betrachtungen über das Gewöhnliche in den Verhältnissen des Lebens hinzuleiten dienen; die genaue Abmessung des richtigen Handelns aber einem Jeden für jeden concreten Fall überlassen. Oder welche Schlusskette lässt sich herabführen von der Ideenlehre bis zu dem eignen Leibe, dem Leben, dem Vermögen, den Arbeiten und Zeitvertreiben u. s. w., wodurch in nothwendigen und allgemeinen Sätzen, in Regeln ohne Ausnahme, nachgewiesen würde, wie in Hinsicht aller jener Dinge zu verfahren sei, damit die Vollkommenheit, das Wohlwollen, das Recht und die Billigkeit, folglich auch die innere Freiheit, sich bestens realisirt finde? Das Leben allein, wie verschieden in seinen wechselnden Zuständen ist seine Art und seine Kraft, die Vollkommenheit oder das Wohlwollen darzustellen! Wem kann die *theoretische* Auffassung und Bestimmung dieser Art und Kraft je vollständig gelingen? Geben nun die Ideen die Obersätze aller Pflichtenlehre: so mangelt es an hinreichend bestimmten Subsumtionen, um Schlusssätze zu erhalten, denen eine Richtigkeit ohne Ausnahme zugesprochen werden dürfte. Werden aber mehr oder weniger unbestimmte Subsumtionen gestattet, so kann es deren unbestimmbar viele geben; daher denn die Pflichtenlehre ins Unendliche fortläuft.

Gelegener, als die Vorarbeiten der Abstraction, kommt dem Darstellungstriebe der Tugend ohne Zweifel die Hülfe des Kunstsinns, der in jedem gegebenen Fall über die ganze Summe der Umstände als über das Material disponirt, welches die beste Form erhalten soll, die es annehmen will. Je williger nun das Material, desto willkommner! Die grössere *Menge* des Stoffs ist hier eher zu fürchten als zu wünschen; denn sie ist schwerer zu beherrschen. Ausdrucksvoll zu handeln, gelingt der Tugend in den engern Verhältnissen des Lebens oft mehr als in den weiten Sphären und auf den öffentlichen Plätzen. Je

gleichmässiger ein Geschäft die *ganze* Tugend in Anspruch nimmt, desto schöner ist es. Je länger anhaltend es dies thut, desto mehr veredelt es den Handelnden selbst, dessen Charakter unfehlbar durch den Widerschein seiner eignen Aeusserung fort und fort bestimmt wird. Glücklich, wenn auf solchem Wege ein allmäliges Vorwärtsschreiten der Charakterbildung kann eingeleitet werden. Aber dazu wird zu allererst erfordert, dass die Wirksamkeit des Kunstsinns einen Anfang gewinnen könne. Gewinnt sie ihn nicht: so liegt die Schuld nicht allemal an der Abwesenheit des Kunstsinns, sondern vielleicht an der Schwierigkeit, dass *dieser* Kunstsinn nicht nach aussen bilden kann, ohne sogleich auch nach innen zu bilden. Er verfügt über die Umstände: aber in diesen Umständen haben die Neigungen Wurzel gefasst. Das Gewebe dieser Wurzeln muss zerrissen werden, wenn ein geschmeidiger Stoff soll zu erhalten sein für eine deutliche und richtige, vollends für eine schöne und würdige Formung. Ist das Zerreissen leicht? Und kann nicht auch ein edles Gewächs darüber zu Grunde gehn?

Um nach aussen und nach innen bilden zu können, muss das Innere wie das Aeussere genau bekannt sein. Auswärts stösst man an Naturgesetze, und an bestehende Rechte; im Innern an die Macht der Begierden, und an Empfindungen denen Schonung gebührt. Tyrannisch wider sich selbst arbeiten, kann beinahe so unvernünftig werden, als das Unmögliche und das Unrechtliche unternehmen. Es giebt Anhänglichkeiten, die sich nicht zweimal erzeugen; und Triebfedern, deren Stärke, einmal gebrochen, sich nicht ersetzen lässt. Dass es deren giebt, hat nicht die praktische Philosophie zu erweisen; *könnte* es auch nur dergleichen geben, so müsste auf diese Möglichkeit hin schon das künstlerische Streben begrenzt gedacht werden, welches, um der Tugend zum ausdrucksvollen Handeln zu verhelfen, nicht ihr selber schaden darf. Die Unbestimmtheit, zu welcher wir hier verurtheilt sind, weil die psychologischen Principien mangeln, — lässt fühlen, dass andre Untersuchungen entgegen kommen müssen, um die Anwendungen der allgemeinen praktischen Philosophie zu vermitteln.

Das Resultat, was aus Allem hervorgeht, ist dies: die Tugend versucht zu handeln, aber ihr Handeln kann ihr schwerlich genügen. Es wird zu vielfach beengt, um in ihrem Sinne sich ganz zu entwickeln; und die Bruchstücke, welche zur Er-



scheinung gedeihen, sind selbst *dazu*, um das Ganze, was erscheinen sollte, nur errathen zu lassen, allzuschlechte, allzuvieldeutige Symbole. Darum fühlt die Tugend sich in sich eingeschlossen. — Planvoll zwar ist der tugendhafte Charakter so sehr wie irgend ein andrer Charakter; aber kein andrer hängt so wenig an seinen Plänen. Keinem andern gilt das Vollbrachte so wenig. Kein andrer heftet den prüfenden Blick so vest auf das *Wollen* selbst, dem das Werk zum Zeichen dient; und dessen Fülle und Richtigkeit allein ersetzen muss, was dem Werke fehlt an Beidem.

DRITTES CAPITEL.

DAS LEBEN ALS ZEITREIHE DES SITTLICHEN HANDELNS UND LEIDENS.

Vollendete Weisheit, das heisst, Tugend, ausgerüstet mit allen dem Wissen, worauf ihr Gedankenkreis sich bezieht, würde das unvermeidlich Mangelhafte ihrer Aeusserungen vorausseln; es könnte daher kein Leiden *nach* dem Handeln folgen; es entstünde für die Weisheit, als solche, keine Zeitreihe. Hingegen eine Tugend, für welche es Erfahrungen giebt, wird in das Ganze ihrer Sinnesart immer neue Bestimmungen aufnehmen müssen.

Zu einer Zeit, da alle Erfahrungen des Anstosses gegen das Aeussere und Innere noch in der Zukunft liegen, wird die Tugend das Bild einer schönen Kindlichkeit darstellen. Während in ihren Regungen Kräfte mehr sich zeigen, als wirken, werden sie noch nicht störend wider einander, nicht streitend und schadend auf fremde Kräfte zu treffen geeignet sein. Das Wohlwollen wird noch unbefangen mit allem fremden Wollen sich befreunden, nichts merkend von den einander durchkreuzenden Interessen, welche verlangen, dass man für oder wider sie Parthei nehme. Recht und Billigkeit werden sich von selbst verstehn, als Regeln der Ordnung, denen zu folgen Niemand umhin könne. Die Einsicht wird eben darum, weil sie in jedem einzelnen Fall sich unmittelbar und ursprünglich erzeugt und vollendet, noch von der Wirklichkeit sich nicht losgerissen haben; Ideen, und einen Inbegriff der Ideen, und eine Frage

über einen möglichen Conflict in deren Anwendung, wird es für sie noch nicht geben. Die Tugend wird noch nicht denken; sie wird phantasiren, und ihre Phantasien unmittelbar ins Werk richten.

Sich verwickelnd in die Hindernisse der Ausführung, muss nun mit der Geschäftigkeit nothwendig auch die Phantasie eine Störung erleiden. Je gewisser; auf der einen Seite, das Ursprüngliche der Tugend verbleibt in seiner Kraft, je weniger, auf der andern, die Erfahrungen verloren gehn: desto sicherer muss die fortdauernd zunehmende Kenntniss dessen, was, in jedem möglichen Sinn, NICHT thunlich ist, das Gemüth concentriren auf die Erforschung des Thunlichen; also zunächst auf ein Handeln in Gedanken; das selbst so noch in immer engere Grenzen eingeschlossen wird, weil es die mannigfaltigen Missverhältnisse nicht unbemerkt lassen kann, welche schon bei der *Vorstellung* einer solchen und andern Handelsweise, sich entdecken. Eine Gedankenwelt wird viel leichter gebaut, als eine wirkliche Welt; und desto besser übt sich darin der sittliche Tact; denn wie der Druck des physischen Widerstandes abnimmt, um so viel lebendiger können die sittlichen Hindernisse sich fühlbar machen. — Alles Gelingen erfreut und erhebt; wie sollte eine gelungene Idealwelt nicht begeistern, über welche der Beifall selbst sich freut?

Soll aber dieser Zustand sich rein ausarbeiten, sich völlig scheiden von dem vorhergehenden: so muss eine *ächte* Gedanken*welt* erzeugt werden; eine solche, welche ganz allein in den Gedanken ihren Bestand habe, nicht aber eine Wirklichkeit repräsentire, über deren Möglichkeit noch Fragen erhoben werden können. Phantasirte Ideale borgen leichtsinnig auf den Namen des Wirklichen, aber die Schuld wird nicht anerkannt; und eben deshalb sind sie nichtig in sich selbst. Eine Nichtigkeit, die sie nicht einmal durch poëtische Beweglichkeit vergüten; denn sie, die unmittelbar das Vortreffliche darstellen wollen, könnten sich nur bewegen durch Uebergang in das Schlechtere. Dasjenige Werk der Tugend, welches in Gedanken vollständig gelingen kann, welches nicht nöthig hat, sich ein mögliches Misslingen äusserer Geschäftigkeit zu verhehlen, ist allein das Feststellen der Gedanken selbst; es ist ein Ausarbeiten der Begriffe, die, als solche, unabhängig sind von fernerer Erfahrung; also theils die Erhebung zu den Ideen, durch

deren Auffassung die Tugend zum Selbstbewusstsein gelangt, theils die Bestimmung derjenigen Begriffe, welche sich beziehen auf die Sphäre der Willen und auf das Medium ihrer Gemeinschaft.

Verstärken, nicht verändern, muss es den Darstellungstrieb der Tugend, wenn das Bewusstsein, die Erkenntniss ihrer selbst, zu ihr hinzukommt. Verstärken: indem es den Darstellungstrieb concentrirt; und indem die bis dahin zerstreute Geschäftigkeit einzelner Strebungen und Beurtheilungen jetzt auch noch für ein Ganzes, und durch das Ganze gefordert wird, welches den Inbegriff alles dessen, was zur Tugend gehört, vollständig bezeichnen soll. Nicht verändern: denn der Trieb, die Tugend darzustellen, kann nichts verlangen, als was die Summe aller einzelnen, der Tugend inwohnenden, Triebe verlangt. Aber hierin liegt eine zwiefache Voraussetzung; erstlich: es fehle nichts an dem Ursprünglichen der Stärke, Güte, und Einsicht; zweitens: es sei auch kein Irrthum eingeschlichen in die Selbstauffassung; das Ideal sei richtig gebildet worden. Ist hier oder dort ein Mangel, (und der Mensch kennt seine Mängel in beiderlei Rücksicht:) so muss, statt vermehrter Zuversicht, das Gefühl innerer Unsicherheit entstehn; indem die Ansprüche nicht passen zu dem Vorrath.

Mag aber die Tugend sich selbst verstanden oder missverstanden haben: wie die Arbeit in der Gedankenwelt durch gewonnene Ueberzeugungen zum Stillstande kommt, wird der Darstellungstrieb wieder die Richtung nach aussen nehmen müssen; jetzt vielleicht bewaffnet durch brauchbare Kenntnisse, aber auch verwickelt in grössere Forderungen. Die Bestrebungen, etwas Ganzes zu leisten, es nach Naturgesetzen allmälig erwachsen zu lassen, das Erwachsene zu erhalten und zu sichern, zwingen die Aufmerksamkeit, sich zu theilen nach den Theilen des Geschäfts, und dennoch gesammelt zu bleiben für den nöthigen Ueberblick. Bequem wird es sein, wenn der Naturgang der Dinge, während auf einer Seite zu thun ist, anderwärts ruhiges Warten erheischt. Pausen im Handeln sind kein geistiges Loslassen des Gegenstandes, wenn sie schon gestatten, dem Nachdruck des Wirkens eine andre Stelle anzuweisen. Träfen dergleichen Pausen immer richtig zusammen mit *der* Arbeit, die unterdess vermehrter Anstrengung bedarf: so würde nicht so leicht das Werk die Kraft übersteigen; und

viele Fäden könnten zugleich planmässig fortlaufen. Aber es ist in der Gewalt der Zeit, die Umstände so zu fügen, dass der Augenblick die Besinnung bestürmt und überwältigt, dass die Sphären der übernommenen Aufgaben unausgefüllt bleiben, dass die Tugend ihre Unzulänglichkeit fühlen muss. Nicht zu gedenken des zerbrochenen Handelns, wenn Voraussetzungen wegfallen, wenn sich Irrthümer entdecken, wenn der Lebensfaden reisst. —

Vor der *Reue* zwar ist die Tugend immer geborgen. Aber diese Unzulänglichkeit und jene innere Unsicherheit lassen doch auch nichts Gewisses übrig, als nur einzig das Bewusstsein der *Sittlichkeit;* oder das Bewusstsein, treu geblieben zu sein dem allgemeinen Entschluss, der besten Einsicht zu folgen. Die Sittlichkeit (im engsten Sinne) ist der Schatten der innern Freiheit; sie gebietet und gehorcht sich selbst, unter der bloss formalen Annahme, es gebe eine Einsicht, wenn man sie schon verfehle, würdig einer Folgsamkeit, an der es nicht fehlen solle, damit, was vielleicht richtig eingesehen wäre, der Befolgung, wo möglich, nicht ermangele.

VIERTES CAPITEL.

SCHRANKEN DES MENSCHEN.

Schon die Entwickelung, welche von dem zeitlichen Dasein einer ursprünglichen Tugend zu erwarten wäre, lässt, wie sich gezeigt hat, mancherlei Schwierigkeiten denken, woran sie stossen möchte. Aber gleicht wohl einer solchen die Zeitreihe des menschlichen Lebens? Es bedarf hier nicht des Beweises, dass Alles im Menschen, was der Tugend entspricht, nach seinem Anfange und Fortgange unter äussern Bedingungen steht. Es ist genug, an die Abhängigkeit des Organismus, an die menschliche Bedürftigkeit und Gebrechlichkeit zu erinnern. —

Schranken, und so enge Schranken, einzugestehn, ist schwer; und es soll schwer sein, weil mit dem Geständniss gar leicht die höhern Ansprüche selbst abgelehnt erscheinen können. Aber nur *scheinen!* Die Anerkennung dieser Ansprüche, und

die Anerkennung der Schranken, bestehn vollkommen neben einander, und beide Anerkennungen müssen zusammen vestgehalten werden, müssen sich zu einer einzigen Sinnesart durchdringen.

Vorhandne Schranken nicht anerkennen, heisst, sich dem Anstossen an das Unmögliche preisgeben; nicht schlimmer wäre, sich mit neuen und engern Schranken zu umringen. Ist vollends dies Nicht-Erkennen mehr als Unwissenheit; liegt darin ein Streben, zu behaupten, was doch mangelt: so verräth sich, abgesehen von der offenbaren Thorheit, eine Sinnesart, die mit der Tugend gar nicht besteht. Jener Kraft, zu sich selbst Nein zu sagen, entspricht eine Ruhe, womit das Nein vernommen werde; das gerade Gegentheil davon ist die Unruhe, welche sogar ein fremdes, unvermeidliches Nein zu hören sich sträubt.

Die Besorgniss aber, als läge in der Anerkennung der Schranken ein Misskennen des Tadels, welcher den Beschränkten trifft, kann nur aus einer unrichtigen Meinung von den Gründen des Sittlichen herrühren. Freilich, wenn dieser Tadel irgend etwas aussagt, was sich aufs Sein, oder aufs Seinkönnen bezieht: so muss er verstummen, wofern das, was er verneint, wirklich vorhanden und nicht wegzubringen ist; und rückwärts, verstummt er nicht, so darf es nicht wahr sein, dass das Vorhandne vorhanden und nicht hinwegzuschaffen wäre; man darf diese Wahrheit nicht zugeben, oder es hiesse dem Tadel Schweigen auferlegen, — der Gipfel der Vermessenheit und Frechheit! Aber es ist längst gezeigt, dass der ganze Beifall und Tadel, wovon die Ideen der Ausdruck sind, gar nicht das Sein, sondern das Bild, — das *Was* des Seienden, trifft; dass also eben so wenig, wie das Getadelte vor dem Tadel von selbst verschwindet, ihm eine innere Möglichkeit, sich wegschaffen zu lassen, kraft des Tadels darf zugeschrieben werden. Es gehört eine gänzliche Verwechselung ästhetischer mit theoretischen Bestimmungen, die vom Sollen aufs Sein schliesst, dazu, um bei der Anerkennung menschlicher Schwäche und Abhängigkeit die Ideen in Gefahr zu glauben.

Sind nun die Ideen nicht in Gefahr, geht die, nach ihnen bestimmte Beurtheilung ganz unangefochten ihren Gang, wie immer das Wirkliche sammt den Möglichen beschaffen sei: so ist in jedem Augenblick des menschlichen Daseins für jeden

Mangel der Tugend die Rüge vollständig begründet, ohne **Frage nach irgend Etwas, das ein Anderes ist als *Wille*. Ohne** Frage nach dem, was zuvor war, und was noch werden wird, ohne Frage nach dem, was tiefer liegt als der Wille, nach seinen Ursachen, nach seinen Anlässen. Was man also theoretisch erkennen möge von diesen Ursachen, Anlässen, Hindernissen, das alles darf man erkennen, und gerade aussprechen. Man darf sogar wissen, dass der ganze sittliche Zustand eines Menschen ein vollständig determinirtes Naturproduct ist, und zu jeder Zeit sein wird; der Tadel verliert dabei nichts an seiner Schärfe; der Beifall nichts an seinem Glanz. Auch die Zurechnung, welche das *Wollen zu dem Wollenden* rechnet, ist allemal vollständig bestimmt, sobald man weiss, welcher Grad des ganzen Wollens des Wollenden sich in irgend einem einzelnen Wollen abgesondert dargestellt hat, also, wie lebhaft das Wollen eines bestimmten Gegenstandes an sich war, und wie genau es mit den allgemeinen Entschliessungen, welche den *Charakter* der Person ausmachen, zusammenhing. Darin kommt Nichts vor von dem was *Schuld* sei an dem Zugerechneten; und läge die Schuld etwa an einem früheren Wollen, oder an dem Wollen andrer Personen, so würde ein solches Wollen, vielleicht als Nachlässigkeit, als Schwäche einer Vorsicht, die aus Motiven der Tugend zu erwarten stand, — für sich müssen in Betracht gezogen werden.

Das Wollen wird zugerechnet! Unvermeidlich, wie durch ein Verhängniss, fällt das Bild desselben, wo immer es möchte gesehen werden, der Beurtheilung nach den Ideen anheim; und gilt, was es gelten kann, wie vor ewigen Richtern. Niemand hat die Wahl, ob er es der Beurtheilung preisgeben wolle; Niemand wird gefragt, ob er die Ideen anerkenne. Sie bestehen, ohne sein Zuthun, in Andern und in ihm selber. Sieht er es ungern, dass sie schalten über sein Bild? Hält er sie für eine Willkür, die wider ihn den Streit erhebe? oder die ihm mit Absicht ein Wehe zufüge? Fühlt er den Schmerz, den ihm das Missfallen verursacht, wie eine Strafe, die, wenn schon verdient, doch ohne den nöthigen Rechtsgrund von Seiten des Strafenden sei vollzogen worden? — Wem solche Missverständnisse, sei es noch so dunkel, im Sinn schweben: der kann nicht umhin, hinter dem sittlichen Urtheil einen absoluten Despotismus zu argwöhnen; und, was das Schlimmste ist, er wird

sich ihm unterworfen fühlen! Ehrwürdig aber ist es, wenn den Ideen, die von keiner Willkür stammen, und jeder Willkür unerreichbar bleiben, eine Autorität, unbedingt zu gebieten, eingeräumt wird. In der That, so oft die Menschheit, beschäftigt mit äussern Gegenständen, vertieft in ein äusseres Ziel, und auf dem Wege dahin fortwandelnd, plötzlich stösst an das harte Urtheil: eben so oft wird sie das Schreckwort: du sollst nicht! die Stimme des kategorischen Imperativ's, zu vernehmen glauben.

Seltener, und bei weitem nicht für alle Aeusserungen der Tugend, — die ohnehin dem Befehl zuvoreilt, — wird das positive: du sollst! vernommen. Wenn es aber ertönt, darf man ihm das: ich kann nicht! oder jenem negativen Befehl das: ich kann nicht anders! erwiedern? Muss man nicht die Möglichkeit voraussetzen, wo die Wirklichkeit gefordert wird? Liegt nicht in dem Fordern schon die Versicherung: es ist möglich? Wer würde denn fordern, wenn er nicht *wüsste*, es sei möglich? — Wer? — Eben hier verräth sich der Missverstand! Man hatte den Ideen die Sprache eines Befehls geliehen; die Ideen selbst sind nichts als der Ausdruck für ein Urtheil, das bei vorkommenden Verhältnissen sich stets auf gleiche Weise erzeugt; dies Urtheil weiss gar Nichts, kennt gar Nichts, als nur was ihm Gefallendes oder Missfälliges vorgelegt wird. Woher nun Versicherungen von dem was möglich sei oder nicht?

Das Unmögliche kann man nicht wollen; aber oftmals lässt sich, was jetzt unmöglich ist, für die Zukunft möglich machen. Das kann man versuchen, man kann darnach forschen; durch Empirie und Speculation. -- Aber so sollen wir uns in beständigen Ungewissheiten wälzen! An Bruchstücke unsre Kraft wenden! Von den Spuren vergeblicher Mühe uns beschämen lassen! — Selbst der vergebliche Versuch ist in so fern ein gelungener, wie er die innere Freiheit darstellt. — Aber wer erträgt es, mit den hässlichen Resten halber Arbeit, mit Denkmälern unreifer Unternehmungen sich zu umringen! Wohl gar sich selbst, durch die Arbeit an sich selbst, in ein solches zu verwandeln! — Auch die Willkür pflegt ihre Werke nicht nach vorgängiger Versicherung des Erfolgs zu unternehmen; und was, *nach reifer* Ueberlegung begonnen, übermächtiger Schwierigkeiten wegen unvollendet bleibt, das bezeugt den

Grad der angewandten Kraft. Die Tugend, wiewohl an sich nicht Kampf, wird doch gemessen im Kampf. — Aber so fürchten wir unsers Lebens nicht froh zu werden! — Erfreulicher also mag es sein, das Missfallen an sich selbst mit sich zu tragen. — Aber wer kann wollen ohne zu hoffen?

Wollen ohne zu hoffen! Gewiss, die Hoffnung wird immer bleiben, und das menschliche Dasein erheitern. Sie wird auch dem Tugendhaften, und seinen liebsten Wünschen, Gesellschaft leisten. Sie ist nicht immer leer, und sie wächst durch jede Gunst des Geschicks. Jedoch, das eigentlich veste und in sich starke Wollen ist gerade das, was die Gesellschaft der Hoffnung ausschlägt. Es will den Versuch. Diesen will es, gefasst auf jeden möglichen Ausgang. Je reiner die Resignation, womit ein Werk beginnt: desto reiner, desto vollständiger sammelt sich das Gemüth sowohl für die Betrachtung der Ideen, als für die Erwägung des Möglichen und Zweckmässigen. Es ist nur schwer, die Resignation dann noch zu behaupten, wenn schon die Vorboten des Gelingens erscheinen; diese sind schädlich, wenn sie trügen, und allzu rasche Maassregeln annehmlich machen; schädlicher noch, wenn sie die richtige Stimmung verderben. —

Wird nun genauer nachgesehn, *auf welche Weise* der Mensch beschränkt ist: so muss ausser demjenigen, weshalb schon die Tugend selbst sich unzulänglich, unsicher, und in sich eingeschlossen fühlen kann, noch Anderes vorkommen, das sich zusammen fassen lässt in den Ausdruck: der Mensch ist nicht die Tugend selbst. Von den Schranken, an welchen die Willkür in ihren Bestrebungen stösst, ist hier nicht die Rede; auch erweitert die Willkür ihr Gebiet unaufhörlich, und die Klagen, die sie vernehmen lässt, bedeuten oftmals nur die Anstrengung, womit sie arbeitet, und vorrückt. Und da sie selbst in Rücksicht ihrer Stärke, (nur nicht ihrer Gegenstände und Erfolge,) mit in den Inbegriff der Tugend gehört: so liegt schon hierin, dass auch die Tugend dem Menschen nicht gerade fremd ist. Es kommt hinzu, dass aus der Theilnahme das natürliche Wohlwollen reichlich quillt. Endlich die Beurtheilung übt sich nicht nur bei mannigfaltigen Anlässen, sondern sie äussert sich auch als Darstellungstrieb manchmal mit überraschender Gewalt. Nur das Ueberraschende ist ein übles Zeichen. Es erinnert daran, wie wenig die Materie der Tugend im Menschen

vollständig und als ein *Ganzes* vorhanden ist; wie wenig man auf sie *rechnen* dürfe; wie viel an der Form, wie viel an der Stetigkeit fehle. Sie zeigt sich als ein veränderliches, immer endliches Quantum. Was man am Menschen in der Beobachtung fixiren zu können glaubt, die *Individualität*, ist erstlich dem kleinsten Theile nach *Charakter* (Bestimmtheit der Entschliessungen) und überdies ist selbst dieser kleinere Theil für die Beurtheilung selten etwas Bestimmtes und sich selbst Gleiches. Denn eine vollkommne Vestigkeit, gewisse *Gegenstände* durchaus zu wollen, kann für einige Verhältnisse (z. B. für gewisse Rechtsverhältnisse) vortrefflich, und selbst der Gesinnung nach der Tugend angemessen sein, dennoch aber zu Zeiten in Missverhältnisse gerathen, worin das Vortreffliche dieser Sinnesart so ganz zerstört und in sein Gegentheil umgewandelt scheint, dass die Beobachter in Versuchung gerathen, ihr auch das frühere gerechte Lob wieder zu entziehn. Dabei liegt freilich die falsche Voraussetzung zum Grunde, die Tugend sei als Ein reelles Princip im Menschen entweder ganz vorhanden, oder gar nicht; folglich, wo sie sich nicht beharrlich zeige, da sei Nichts, auch kein ächter Factor von ihr anzutreffen; sondern vielleicht statt ihrer ein lügenhaftes Trugbild! Eine Art zu philosophiren, welche viele Ungerechtigkeiten gegen wirkliche Menschen begeht.

Sich von den Gegenständen loszureissen; sich jedes unbedingte Wollen irgend eines Aeussern ganz zu versagen: dies wäre der erste Schritt, durch welchen der Mensch zur *Form* der Tugend gelangen könnte. Nicht zu erschrecken vor dem Schein der Inconsequenz, der hieraus manchmal entstehn möchte, wäre eine Nebenbestimmung eines solchen Entschlusses. — Die Individualität mag sein was sie wolle (das Sein ist nicht *dieser* Untersuchung); wenn sie sich ausschliessend und mit Heftigkeit in einzelnen Strebungen nach bestimmten Gegenständen äussert: so ist sie jenem Entschlusse, und eben dadurch der Form der Tugend zuwider. Umgekehrt, sie kommt ihr näher, je mehr sie sich in der Gestalt eines gleichschwebend vielseitigen Interesses offenbart; welches schon an sich der Idee der Vollkommenheit entspricht, hauptsächlich aber darum wünschenswerth ist, weil es einer Charakterbestimmung vorarbeitet, deren feste Objecte nicht Aeusserlichkeiten, sondern die Ideen selbst sind.

Fragte sich's nach dem, was zu thun sei, so wäre an diesem

Orte der Eingang zur Pädagogik. Da uns aber die Auffassung der menschlichen Schranken beschäftigt: so stellt sich hier die unzulänglich geordnete *Menge* der Menschen dar, *in deren Mitte* jeder Einzelne die *Gegenstände* seiner Strebungen und die, entweder ermunternden, oder abschreckenden, *Bedingungen*, sie ins Werk zu setzen, antrifft; so dass die Individualität, anstatt berichtigt zu werden, Gefahr läuft, mit Verlust an Energie, und ohne Gewinn für das Bessere, eine Störung zu erleiden.

Allein die Menge fällt schon für sich selbst unter die Beurtheilung nach den gesellschaftlichen Ideen. Also nicht bloss um die Schranken des Einzelnen vollständig aufzufassen, sondern auch unmittelbar, wird die Untersuchung getrieben, sich jetzt zu den Schranken der Gesellschaft hinzuwenden.

Nur zuvor muss überlegt werden: was denn überhaupt Gesellschaft sei? Die beseelte Gesellschaft zwar ist längst durch Ideen bestimmt; aber auch das Wirkliche, was sich Gesellschaft nennt, macht durch diesen Namen Anspruch darauf, wenigstens einen *Begriff* auszudrücken; dessen Merkmale aufzusuchen, soviel nöthiger ist, je öfter der Begriff den Rang einer Idee *usurpirt*, und je leichter es wird, dem Missgriff einen Schein zu geben, indem gerade die Unbestimmtheiten des Begriffs in erschlichene Bestimmungen sich verwandeln müssen.

FÜNFTES CAPITEL.

THEORETISCHER BEGRIFF DER GESELLSCHAFT.

Man kann — sich gesellen; man kann nicht — gesellet werden. Ein Haufen von Menschen, die im Raume zusammenstehn, muss zum wenigsten erst in gegenseitige Mittheilung eintreten, ehe die einzelnen einander Gesellschaft leisten.

Aber selbst dies: *Leisten*, verdirbt beinahe die Gesellschaft. Im *Verkehr* werden Leistungen gewechselt; die Verkehrenden kommen mit verschiedenen Zwecken zu einander, und jeder, damit er zu *seinem* gelange, lässt sich des Andern Zweck als Mittel gefallen. Die auch nur darum zusammentreten, um einander eine geistige Leere auszufüllen, gehn schon über den

Verkehr hinaus, sobald sie einen Gegenstand der Unterhaltung gemeinschaftlich verfolgen; sobald sie ihre Worte nicht mehr wie Münzen wechseln, sondern dieselben als Beiträge in das Eine Gespräch schütten. Und eben darum machen sie jetzt Gesellschaft, nachdem sie sich um die gegenseitige Leistung nicht mehr bekümmern.

Sie sind also noch nicht gesellet, so lange jeder etwas *Eignes* für sich sucht; sie haben sich gesellet, sobald sie etwas, wie mit Einer Gesinnung, gemeinsam betreiben.

Ohne vereinigtes, verschmolzenes Wollen giebt es keine Gesellschaft. Dies Wollen ist in einem Jeden nur, sofern er voraussetzt, es sei auch in dem Andern; keiner schreibt es sich als seinen Privatwillen gleichsam eigenthümlich zu. Es hält es aber auch keiner für den Privatwillen des Andern; vielmehr, indem die Mitglieder sich unter einander betrachten, muss das Zutrauen vorhanden sein, es habe Niemand seinen Privatwillen herausgesondert aus dem allgemeinen Wollen. Solches Zutrauen, wenn es ohne Bürgschaft gegenseitig ist, kann man den Stand der Unschuld für die Gesellschaft nennen.

Sollen nun die mehrern Personen nicht bloss überhaupt Gesellschaft machen, sollen sie *eine bestimmte* Gesellschaft bilden: so muss ihr allgemeiner Wille ein bestimmter sein. Aber jeder Wille ist bestimmt durch seinen Gegenstand, durch seinen Zweck. Die Gesellschaft also wird als diese oder jene durch einen bestimmten Begriff zu denken sein, sobald ihr Zweck fest steht.

Welcher Zweck? In der beseelten Gesellschaft wissen es die Ideen; die in der That, unabhängig von allem Privatwillen, *den* Zweck setzen, den Niemand, ohne zu missfallen, weigern kann für den Gegenstand des allgemeinen, und daher auch seines eignen, darin begriffenen, Willens zu erkennen. In der gemeinen Gesellschaft entsteht wenigstens der Schein einer Seele, indem die Willkür aller Einzelnen *irgend einen* Zweck hinstellt der dafür angesehen wird, als stünde er fest, unabhängig von der Privatwillkür.

Welchem Zweck nun dieser Schein geliehen werde, ist für den theoretischen Begriff der Gesellschaft ganz einerlei. Nur, damit der Begriff nicht in Widersprüche, und die Gesellschaft in Versuche des Unmöglichen verwickelt werde, ist es nothwendig, auf willkürliche Bestimmung der *Form* der Gesellschaft,

nach einmal angenommenem Zweck, gänzlich Verzicht zu thun; es sei denn, was wohl niemals sein wird, dass sich derselbe auf mehr als einem Wege gleich sicher, gleich wohlfeil, gleich schnell, und gleich vollständig erreichen lasse. Sonst ist es allemal die Natur der Dinge, welche gefragt sein will, wie das Verlangte von Statten gehn könne, und welchen Einrichtungen man sich zu dem Ende werde unterwerfen müssen. Eine kriegerische Gesellschaft bedarf des Anführers, und der Subordination; eine Erholungsgesellschaft leidet keinen Zwang; eine arbeitende Gesellschaft muss die Handwerke nach den Stoffen, Werkzeugen, Uebungen, sie muss mit den Uebungen die Lebensarten theilen u. s. w.

Wie viele mögliche Gesammtzwecke, so viele mögliche Gesellschaften; nicht nur überhaupt, sondern für einen Jeden. Es kann also Einer in mehrern Gesellschaften zugleich sein, sofern er nämlich die Leistungen, welche ihm für das gemeinsame Werk einer jeden obliegen, ohne Verwirrung zu vollbringen vermag. Den Collisionsfällen kann eine bestimmte Unterordnung der mehrern eingegangenen Verbindungen abhelfen. Da die menschliche Willkür gar Mancherlei verlangt, so pflegt wirklich jeder sich in mehrere Gesellschaften einzulassen.

Nun aber muss jede menschliche Verbindung es bald genug empfinden, dass die Willkür unbeständig ist, dass ein Zweck, den *sie* für vest ausgegeben hat, nicht vest stehn kann, dass in dem fingirten allgemeinen Willen keine Kraft liegt, die Wollenden zusammenzuhalten. Oder, ward der allgemeine Wille durch Gegenstände bestimmt, nach denen zu streben in den Naturbedürfnissen jedes Menschen begründet ist, — stützt man sich auf die sogenannten wahren Interessen des Menschen, so entblöst sich immer mehr und mehr der Verkehr, der die Hülle der Gesellschaft borgte, und der Niemanden bewegen wird, sich nach den Gesetzen des allgemeinen *Marktes* länger zu richten, als er es für gut findet.

Soll also die Gesellschaft Bestand haben, so bedarf es eines äussern Bandes. Man lässt sich *Macht* gefallen; oder stiftet eine. Die Gesellschaft verwandelt sich in den *Staat*.

Macht ist nicht mehr Macht, wenn sie auf dem Boden, wo sie wirken soll, nicht allein wirkt. Der zweifelhafte Kampf mehrerer Mächte würde nichts schützen. — Haben daher mancherlei Gesellschaften sich auf demselben gebildet, oder laufen

auch nur theilweise die Sphären derselben durcheinander: so folgt sogleich, dass nicht jede dieser Gesellschaften, einzeln für sich genommen, eine Macht errichten, und sich dadurch schützen kann; sondern, dass der ganze Boden, so weit die einander durchkreuzenden Gesellungen reichen, von der nämlichen Macht muss beherrscht werden.

So entsteht ein Staat, der eine Menge kleinerer und verschiedenartiger Gesellungen in sich fasst; ein Staat, in welchem es nicht Einen allgemeinen Willen giebt, sondern viele partielle Willen der in ihm liegenden Gemeinheiten, die alle durch ihn geschützt zu werden hoffen, und in dieser Voraussetzung ihn und seine Macht anerkennen.

Dieser Begriff des Staats folgt, wie vor Augen liegt, gerade aus dem Begriff der Gesellschaft. Und wer da fragt, nicht was der Staat sein soll, sondern was er ist, — nicht welchen Zweck die Ideen dem Staat setzen, sondern welchen Zweck er hat: der muss mit der Antwort zufrieden sein: der Staat ist Gesellschaft, durch Macht geschützt; und sein Zweck ist die Summe aller Zwecke aller Gesellschaft, die sich auf seinem Machtgebiete gebildet hat oder noch bilden wird. Nicht einmal die Unterordnung der verschiedenen Zwecke kann anderswoher, als nur von der Willkür in den Gesellungen selbst erwartet werden. Denn die Macht kommt zur Gesellung nur hinzu. Von einem Staate aber, der etwa nicht Gesellschaft wäre, ist hier nicht nöthig zu reden.

Drei Hauptbegriffe nun haben sich als Factoren des Begriffs vom Staate ergeben: Privatwillen, Formen, und Macht. Die Privatwillen gründen die Gesellschaft, durch die Annahme eines allgemeinen Willens, worin sie verschmolzen seien. Die Formen folgen aus dem Zweck dieses Willens, und aus den Gesetzen der Natur, welche die Bedingungen der Möglichkeit bestimmten, den Zweck zu erreichen. Die Macht wird berufen, um das Zutrauen zu ergänzen. Der Begriff verschwindet, wenn einer dieser Factoren gleich Null wird. In gegebenen Fällen wird er minder und minder realisirt sein, je schwächer die Macht, je unbestimmter und unzweckmässiger die Formen, je geringer die Anhänglichkeit der Privatwillen an den allgemeinen Willen; endlich je loser die Verbindung von Privatwillen, Formen, und Macht, je mehr jedes hingegeben seinem eignen Gange und Triebe. Was die Anhänglichkeit der Pri-

vatwillen an den allgemeinen Willen betrifft, so kann dieselbe immer gross genug sein, wenn schon jeder Einzelne *für sich selbst* gern *Ausnahmen* von den daraus abgeleiteten Regeln machen möchte, und deshalb der Macht Gelegenheit giebt, gegen ihn zu wirken. Wer aber gegen den allgemeinen Willen ganz und gar gleichgültig würde, der verschwände für den Begriff des Staats, wenn er schon noch den Geboten desselben unterworfen bliebe; und wenn endlich alle Privatwillen des allgemeinen Willens müde würden, Formen nnd Macht aber gleichwohl noch fortdauerten, so wäre nichtsdestoweniger der Staat aufgelöst.

Es ist zu bemerken, dass hier unter dem Ausdruck *Formen* bloss diejenigen Einrichtungen verstanden sind, welche in der Gesellschaft sein müssten, wenn sie schon nicht Staat wäre. Anderer Formen zu erwähnen, und überhaupt den, noch keineswegs in sich vollständigen Begriff zu ergänzen, wird das folgende Capitel Gelegenheit geben.

Zweier berühmter Namen muss hier noch gedacht werden; der Freiheit nämlich und der Gleichheit. Im Lohnsystem zwar haben die Ansprüche an Gütergleichheit schon ihren Sitz gefunden; aber nicht allen Ansprüchen liegt eine Idee zum Grunde; am wenigsten denen, welche sich auf das *Natürliche* berufen, und auf das was sich von selbst verstehe. Hinter solchen versteckt sich ein theoretischer Begriff, welchem gegenüber das ihm nicht entsprechende Wirkliche nicht sowohl missfällig, als vielmehr ungereimt, thöricht, und durch menschliche Verkehrtheit aus seiner Lage gebracht erscheint. Wenn nun die Gesellschaft den Menschen natürlich ist: wie sollte nicht das unnatürlich sein, was Einige mehr, Andre minder gesellt? Nach dem Begriff der Gesellung bestimmen *alle* Privatwillen den allgemeinen Willen; für einen Unterschied ist da kein Grund zu sehen. Unterworfen sind sie der Macht nur in so fern, wie sie, im Widerspruch mit sich selbst, von eben diesem allgemeinen Willen, der ihr eigner ist, Ausnahmen für sich begehren. Als bestimmend, als Urheber desselben Willens, den die Gesellschaft wider sie wenden kann, sind sie frei, als gleichmässig ihn bestimmend sind sie gleich. Fehlte etwas an der Gleichheit, an der Freiheit, so würden, scheint es, Einige von der Willkür Andrer, also in so fern nicht vom allgemeinen Willen, bestimmt werden. Das aber wäre doch wohl wider die Natur!

wider die Vernunft! Nämlich wider das theoretische Räsonnement, welches vielleicht die Natur einer menschlichen Gesellschaft durch Einen Begriff zu erkennen gemeint hatte. —

Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, dass die *wirkliche* Natur der Menschen sich in dem offenbart, *was sie wirklich thun*; und dass für die tiefere Erkenntniss der Gesetze dieser Natur es nur eine äusserst entfernte wissenschaftliche Vorbereitung abgiebt, wenn man, wie hier und sonst vielfältig geschehn ist, den Begriff der Gesellchaft, unter welchem gewisse Phänomene der Menschheit gedacht werden, erst als einen *möglichen Gedanken* nach logischer Art bestimmt und entwickelt. In der That wird durch diesen Gedanken eben so wenig etwas *erkannt* als *geboten*. Auf das Letztre aber kommt es uns hier eigentlich an. Darauf, dass der Begriff *nicht* die GÜLTIGKEIT einer praktischen Idee besitzt.

Sagte nun der Begriff der Gesellschaft wirklich etwas aus von Freiheit und Gleichheit: so würde man ihn mit der Idee der beseelten Gesellschaft zu vergleichen haben, um, wenn er derselben widerspräche, vor ihm als vor einem unrichtigen Vorbilde zu *warnen*. Und es findet sich, dass eine menschliche Einrichtung nach der Idee, gar manche Ungleichheiten des Ranges erwarten lässt, indem nicht Alle durch gleich wichtige Beiträge an der Verwaltung und am Cultursystem werden Theil nehmen können. Die eigne und besondre Tauglichkeit muss hier jedem seinen Platz anweisen. Ferner, was die Hauptsache ist, jene Freiheit, mit welcher Alle ihre *Willkür* in der Vestsetzung des allgemeinen Willens üben sollten, ist in der beseelten Gesellschaft nicht etwa Einigen mehr, Andern weniger zugestanden; so, dass jene durch ihre Willkür drücken könnten auf diese: sondern eine solche Freiheit ist *ganz ausgestossen* aus einer Verbindung, welche einzig von den Ideen ihre Leitung zu erwarten hat.

Ueberall aber ist es Missdeutung eines Begriffs, wenn man ihn keiner beschränkten Anwendung fähig glaubt, auf dasjenige, was nicht ganz und allein durch ihn gedacht werden kann. Privatwillen, zu einem allgemeinen Willen verschmolzen, gründen die Gesellschaft. Daraus folgt nicht, dass die Wollenden sich in diesem allgemeinen Willen erschöpfen; nicht, dass ihre absolute Willkür einziger letzter Grund desselben wäre; nicht, dass sie alle zur gleichen bestimmenden Thätig-

keit in ihm gelangen. Die beseelte Gesellschaft ist Gesellschaft; aber auch noch etwas Anderes, und näher Bestimmtes. Auch die menschlichen Staaten sind Gesellschaften, wiederum näher bestimmt, wiederum auf andre Weise. Um diese und jene bequemer vergleichen zu können, ist es eine Erleichterung, sie gleichsam einander begegnen zu lassen in dem allgemeinen Begriff, der, bei aller Verschiedenheit, eine Aehnlichkeit unter ihnen vesthält.

Soll, zunächst, der Staat überhaupt als beseelte Gesellschaft gedacht werden: so müssen die, von mancherlei Willkür herrührenden, neben und durch einander liegenden Gesellungen, sich auflösen in die Articulation der beseelten Gesellschaft. Es müssen ferner die Absichten der Privatwillen sich ordnen nach den Ideen der Verbindungen für Recht, Lohn, Verwaltung, Cultur; sie müssen sich versagen was denselben zuwiderläuft, damit der aus ihnen, in den Theilen und im Ganzen resultirende, allgemeine Wille nicht bloss ein Zusammentreffen der Willkür, sondern wahrhaft Eine Seele in Allen darstellen möge. Es müssen die Formen für die Theile und fürs Ganze rein hervorgehn aus den äussern vorhandnen Bedingungen der Realisirung der Ideen; ihre Vestigkeit in Rücksicht des Zwecks darf Niemand auch nur bezweifeln; wandelbar können sie nur in so fern sein, als die äussern Bedingungen sich ändern. Was endlich die Macht anlangt: so muss sie sich eben so gegliedert, und als nicht mehr noch minder Eins, darstellen, wie die jedesmal wirklich vorhandne Articulation der beseelten Gesellschaft es mit sich bringt. Sofern sie gegen die Privatwillen wirkt, findet sie ihre Richtschnur in den Regeln des Rechts- und Lohnsystems; da es aber nicht mehr als Eine Macht auf Einem Boden giebt, muss diese Eine auch das übernehmen, was durch concentrirte Kraft dem Verwaltungs- und Cultursystem mag zu leisten sein.

Nach diesen Vorbetrachtungen können die Schranken der menschlichen Gesellschaft erwogen werden.

SECHSTES CAPITEL.

SCHRANKEN DER GESELLSCHAFT.

Fremd kann der menschlichen Gesellschaft die Tugend schwerlich sein, denn sie ist dem Menschen nicht fremd. Und dass sie dem Einzelnen nicht allein angehöre: dafür ist gesorgt. Wer ist etwas für sich allein? In der Mitte Andrer wurde jeder was er ist; nur mit Andrer Gunst kann er hoffen Mehr zu werden und zu thun. Alles lockt den Menschen aus sich heraus. Ursprünglich ist Niemand ohne Bereitwilligkeit, sich anzuschliessen mit seiner Kraft, seiner Zuneigung, seinen Gedanken. Nur wie er empfangen wird, — empfangen von den anderwärts hin gerichteten Kräften, und Neigungen, und Gedanken der Andern: das hat Folgen für die Sinnesart der Einzelnen, noch mehr aber für das Ganze derer, die eine Gesellschaft wo nicht machen, so doch machen könnten und sollten. —

Angenommen, es sei, aller Schwierigkeiten ungeachtet, etwas gestiftet, das für eine Gesellschaft gelte, — denn ohne Gesellschaft, was wäre von Schranken derselben zu reden? — angenommen überdies, das Gestiftete sei ein solches, das mehr oder weniger als eine Rechtsverbindung, ein Lohnsystem, ein Verwaltungssystem, ein Cultursystem, eine beseelte Gesellschaft könne betrachtet werden: wie wird nun aus inwohnenden Triebe sich dies Vorhandne fortbewegen? Es bleibe fürs erste alles, was von andern Seiten her zusammenwirkt, aus den Augen gesetzt; man denke sich zunächst nur jene, aus der Ideenlehre bekannten Einrichtungen als etwas wirklich Gewordenes, um die natürliche Tendenz zu untersuchen, die ihm, als einem Naturdinge, nun nicht kann abgeleugnet werden. Wird diese Tendenz eine Richtung rückwärts oder vorwärts haben? Das Vorurtheil, als ob aus dem Vortrefflichen nur Vortreffliches erzeugt werde, lasse man bei Seite; dies gehört zur Verwechselung des Sein und der Ideen; wer sich vor der Verwechselung hütet, weiss längst, dass die Vortrefflichkeit der Idee, das Erzeugen aber dem Seienden, sofern es Ist, angehört, und dass eben darum jene für dieses nicht Bürgschaft leisten könne.

Zwar, die Rechtsgesellschaft und das Lohnsystem lassen durch sich selbst keinen Rückgang befürchten. Sie reprodu-

eiren ihre Voraussetzungen. Sie gewöhnen zur Ordnung; machen Unrecht und Unbilligkeit in eben dem Grade empörender als seltner; sie stärken daher die Gesinnungen, welche ihnen günstig sind. Diese Einrichtungen werden desto mehr Bedürfniss, je länger sie vorhanden waren; und schon in unvollkommner Gestalt drängen sie jeden und Alle, für ihre vollkommene Ausarbeitung sich zu bemühen.

Ganz anders verhält sich's mit dem Verwaltungssystem. Gesetzt, es sei etwas ihm Aehnliches in die Wirklichkeit eingetreten, — und vom allgemeinen Besten wenigstens wird nicht nur gesprochen, sondern auch, hie und da, recht kräftig und löblich gewirkt: — so ist sein nächstes Erzeugniss nichts anderes, als Wohlsein und Genuss; der Genuss aber erzeugt neue Wünsche! Die Stillung Einer Begierde ist die Entfesselung von zehen andern. Der Ungestüm ihres Forderns ist desto heftiger, je jünger sie sind, und je ungewohnter des Wartens und Entbehrens. Das giebt nicht die Sinnesart zurück, aus der das Verwaltungssystem hervorgehn musste. Es ist gezeigt, dass nur ein allgemeines und durchgreifend herrschendes Wohlwollen demselben die richtige Grundlage geben könne; dass es ausserdem gegen das Recht, und noch gewisser gegen die Billigkeit verstosse, dass es folglich sogar den Ideen werde weichen müssen. Wie sollte es vordringen, wenn seine Folgen sich wider seine wesentlichsten Voraussetzungen kehren? — Hierin liegt der Grund, dass *die Idee*, welche hier mit diesem Namen ist benannt worden, trotz aller Verwaltungslehren unter den Menschen fast unbekannt ist. Das Wirkliche gelangt nie dahin, auch nur deutliche Spuren zu zeigen, welche den Gedanken in Ernst und in seiner Schärfe zu fassen, auffordern konnten. Wer die Idee würde ausführen wollen, der müsste, um nicht in offenbare Unmöglichkeiten zu gerathen, sogleich die stärksten Kräfte in Bewegung setzen, um den schädlichen Folgen des vermehrten Genusses zuvorzukommen, und aus allen den, von Natur offenstehenden Quellen das Wohlwollen stets reichlich genug zuströmen zu machen.

Wieder einen andern Gang geht das Cultursystem. Das Wohlgefühl des Wachsens, und der Erweiterung, hebt den Muth; das Gelungene vermehrt die Kräfte; der Wetteifer spannt die Anstrengung; das Streben nach Neuheit, ja das Vordringen selbst, trennt die Arten der mannigfaltigen Virtuosität im-

mer weiter von einander. Nur, wie die Vielseitigkeit wächst, geräth mehr und mehr die Einheit in Gefahr. Wo jeder sich in seinen Mittelpunct drängt: da fehlt die gegenseitige Durchdringung. Zudem kennt jeder seine Stärke am besten; und die ihm weniger bekannte Stärke der Andern erscheint ihm leicht als ein Geringeres und Schwächeres. Den eingebildeten Vorzug gelten machen wollen, hebt vollends die heitere Mittheilung auf. Das Cultursystem fällt auseinandor. Aber eben dieser Anblick missfällt; und die Forderung wird laut, dem zu wehren. Bemühungen treten ein, durch Sitten äusserlich vest zu halten, was von selbst innerlich vest sein sollte. So geschieht der Idee nicht Genüge; aber die steigende Cultur selbst schafft sich vielleicht den vermittelnden Gedankenkreis, worin die Einzelnen das Hülfsmittel dor Anschliessung finden können.

Endlich die Realisirung der beseelten Gesellschaft beruht auf der zwiefachen Bedingung, erstlich, das irgend eine andre von den gesellschaftlichen Ideen, wo nicht alle, — zum Theil, wo nicht völlig, zuvor realisirt sei; zweitens, dass eino gemeinschaftliche Anerkennung der Idee, und ein Handeln um der Idee willen, die Gemüther vereinige. Sei also etwa die Rechtsverbindung und das Lohnsystem einigermaassen in der Wirklichkeit dargestellt, sei auch in der Cultur das vorhanden, was leicht sich selbst erhält und ernährt: soll hierin ein Anfang der Beseelung liegen, so müssen die Ideen klar genug gesehen, lebhaft genug gedacht werden, damit das Wirklichgewordne, wenn es schon nicht durch sie entstand, doch als ihr Nachbild Verehrung und Pflege gewinne. In dem Grade nun, wie es dahin kommt, werden die mehrern Personen, welche in der Befolgung des gleichen Vorbildes sich gemeindet finden, sich einander enger anschliessen. Jeder, im Dienst der Idee beschäftigt, gefällt dem Andern; zugleich sind sie Gehülfen einer des Andern eben durch das, was ihnen gegenseitig gefällt. Wie sollten sie nicht, damit die Innigkeit gewinne, auch noch tiefer in die Ideen einzudringen, noch reiner und schöner dieselben darzustellen suchen? — Die Schwierigkeiten der Ausführung hemmen die Anschliessung wenig; leicht schreitet der Gedanke darüber hinweg, und die im Gedanken Eins sind, verbinden sich schon im *Streben* nach dem, was immerhin unendlich entfernt liegen mag. — Diese Stimmung veredelt den Genuss; sie zieht ihn herein in die Gesellschaft, bindet ihn an

Maass und Anstand, lehrt ihn zurücktreten hinter dem Würdigen, und in die Klasse des Entbehrlichen. Das Wohlwollen wird mehr rein erhalten; und unter dem Schutze der sich selbst fördernden Beseelung macht das Verwaltungssystem einige Schritte.

Unheilbringend aber greift hier herein jeder Fehler des Cultursystems. Werden die Ideen, entweder selbst falsch gesehen, oder in irgend einer ihrer Anwendungen, wegen unrichtiger Subsumtionen, falsch gedeutet, und zwar von Verschiedenen verschieden: so verkehren sich alle Folgen in die entgegengesetzten. Diejenigen missfallen einander und werden Widersacher, die sich über der Verfälschung der Urbilder oder ihrer Nachbildung zu betreffen glauben. Missräth der Versuch der Verständigung, ja zieht er nur sich in die Länge, und sinkt die Hoffnung ihn gelingen zu sehn: dann breiten sich die verschiedenen Culturen unaufhaltsam immer weiter auseinander. Jede Sinnesart macht nun sich selbst gross, die löbliche, die gleichgültige, und die verkehrte; die Ideen stehn verlassen; man ist davon zurückgekommen. Man besorgt das Recht und die Strafen, weil Niemand verlieren will, was er hat. Es verwaltet jeder das Seine, und Einer das des Andern für Bezahlung. Jedermann zeigt seinen Glanz; und mit einander wollen sie es nur gerade nicht verderben. Unüberlegte Schritte aus diesem Gleise heraus, strafen sich selbst; denn keiner allein ist die Gesellschaft.

Diesen Zustand näher zu bestimmen, und ihn auf und ab schwanken zu machen, hat alles dasjenige Kraft, was auf die Anschliessung und Mittheilung, auf das anschauliche Hervortreten der Ideen, sei es durch Redeformen oder durch die That, auf Befreiung oder Bevestigung von Irrthümern in der Erkenntniss, von Hindernissen in der Ausführung, auf die eigenthümlichen Wendungen und Gestaltungen der Cultur, endlich auf die Gesinnungen des Wohlwollens oder des Uebelwollens, irgend einen bedeutenden Einfluss ausübt. Secten, Factionen; Gegensätze alter und neuer Meinungen, einheimischer und fremder Stämme, Institute, und Sprachen, angesehener und entwürdigter Volksklassen, — dergleichen Spaltungen drücken den gesellschaftlichen Zustand leicht so tief herab, dass, über dem Kampf mit einzelnen Uebeln, keines wahrhaften Strebens nach Ideen pflegt gedacht zu werden. Hingegen

gelingt es auch nur den Rechtseinrichtungen, oder den Künsten, oder dem Kriegsruhm, sich zu einer eminenten Vortrefflichkeit aufzuarbeiten, alsbald wird eine Seele in der Gesellschaft lebendig und laut, und thut kund, dass man verbunden weiter streben müsse, um ganz zu werden, was man zu sein angefangen habe.

Die nun im Geiste der Gesellschaft zu handeln unternehmen: mögen wohl zusehn, ob sie in diesen Geist ihre eigne Sinnesart ganz fügen können und dürfen!

Wollen sie nur, was von diesem Geiste der Tugend ähnlich ist, sich zu eigen machen, und nun, mit dem Kunstsinn der Tugend, dreist und mannigfaltig bildend in die Gesellschaft hineingreifen: so werden sie noch bei weitem härter, *als bei der Selbstbildung* der einzelne Mensch an seine Empfindungen und Triebe, — an Nationalgefühle und Sitten anzustossen Gefahr laufen; die schlechterdings mit Schonung behandelt zu sein verlangen, wenn nicht entweder das Leben der Gesellschaft an seinen Wurzeln leiden, oder alle Wirksamkeit unmöglich gemacht werden soll.

Wollen sie, mit nachgiebigerem Sinne, den vorhandenen Geist, so wie er ist, in sich nehmen; wollen sie mehr als Organe denn als Bildner sich der Gesellschaft widmen: so wird durch sie das Schlimme zum Schlimmern fortschreiten; und zwar, trotz ihrer persönlichen Güte, darum so viel gewisser, weil sie, die auf vorgezeichneten Wegen zu gehen nun genöthigt sind, die das Unternommene auszuführen sich verbunden fühlen, durch ihr pünctliches und uneigennütziges Arbeiten leicht zu einer grossen Zufriedenheit mit sich selbst gelangen; und bei der Ruhe *ihres eignen* Gewissens, nicht merken, welche Vorwürfe das *gesellschaftliche* Gewissen sich ihrer Handlungen wegen würde zu machen haben. Dem Einzelnen schlägt das Herz in einer fühlenden Brust; aber die Seele der Gesellschaft empfindet keinen Vorwurf, wenn die handelnden Personen, anstatt im Namen des Ganzen, vielmehr aus Wohlwollen gegen das Ganze zu handeln sich gewöhnen.

Dadurch nun wird der Charakter der Gesellschaft, so wie er zum Selbstbewusstsein gelangt, fortschreitend verdorben. Man schämt sich nicht, Maximen als Grundsätze der Politik auszusprechen, worüber man, für sich selbst, im Innern erröthen würde. So gedeiht im öffentlichen Zustande eine entschiedene

Bosheit häufiger und weiter, als bei Individuen. Jedoch unterlässt das Ganze nicht, seine Glieder anzustecken. —

Unter solchen Umständen, wie kann das Verhältniss zwischen Privatwillen, Formen, und Macht, beschaffen sein?

Was die Privatwillen anlangt: so bedenke man, dass die Menge des Wollens theils von der Energie der Wollenden, theils von dem Quantum der Gegenstände, die das Wollen aufreizen, abhängt.

Es ist nun erstlich, die Energie der Wollenden verschieden. Die Gesellung also kann nicht gleichmässig aus ihnen gebildet werden. Vielmehr, sofern die mehrern Willen wider einander wirken, werden sie gehemmt, im umgekehrten Verhältniss der Kräfte, woraus folgt, dass, sollten die Gegensätze stark sein, die bei weitem grössere Menge der schwächern neben wenigen stärkern als unbedeutend würde verschwinden müssen.

Zweitens: die vorhandne, und rechtskräftige, Gütervertheilung giebt der Energie jedes persönlichen Willens gleichsam einen Coëfficienten, womit sie multiplicirt werden muss, damit das Quantum des wirklichen Willens gefunden werde. Nun sind die grössern Besitzungen nicht durchgängig das Eigenthum der grösseren Energien. Daraus folgt eine beträchtliche Verminderung des wirklichen Willens. (Seien zwei Willen, ihrer Intension nach, $= a$, $a + e$; zwei Güter, ihrem Werthe nach, $= b$, $b + f$; wird das grössere Gut dem stärkern Willen zugetheilt, so entsteht in den Producten ein Glied ef; welches bei der andern Vertheilung fehlt. Der Werth des Gliedes richtet sich nach den Grössen e und f.)

Drittens: die Verbindung der Grössen der Willen und der Güter ist keinesweges fest und bleibend; sondern sie ist wandelbar, indem die Besitzer wechseln. Die Wandelbarkeit, welche dadurch in die Gesellung kommen würde, pflegt zum Theil durch Formen verhütet zu werden, welche das gesellschaftliche Gewicht einer Person nach ihren Gütern abmisst; (wie bei Stimmen, die an Grund und Boden haften, oder bei Vorrechten, die mit dem Namen forterben; denn dergleichen Namen gehören mit zu den Gütern im weitern Sinne des Worts.) Dadurch aber kommen fingirte Willen in die Gesellung, wodurch dio wirklichen Willen verhältnissmässig unkräftiger werden.

In sehr verschiedenem Grade, und mehr oder minder zusammentreffend, nach Verschiedenheit der Zeiten und der Orte,

bewirken diese Ursachen gleichsam eine Verdünnung des Elements der Gesellung; wozu noch manches Andre beiträgt, z. B. das mehr oder minder dichte Beisammenwohnen der Menschen, und schon die geringere oder grössere Entfernung zwischen den Grenzen eines ausgedehnten Bodens. Jn sogar was man die Dichtigkeit des Willens jeder einzelnen Person nennen könnte, gehört hieher. Nämlich, wem eine mannigfaltige Cultur eine grosse Menge von Gegenständen der Bestrebungen gleich einladend darbietet, der kann sich schwerlich auf Einen Gegenstand concentriren. Er wird sich vielleicht auf mancherlei partielle Gesellungen einlassen; aber ohne Einer mit ganzer Seele anzuhängen.

Je geringer nun die Spannung des gesellschaftlichen Geistes ist: desto mehr geht jeder seinen eignen Weg. Den Weg seiner eignen Ausbildung; den Weg seines eignen Vortheils. Die Umgebungen werden betrachtet als Gelegenheiten oder Hindernisse, um die eignen Absichten durchzuführen. Der Geist der Anschliessung, je weniger er ein Ganzes vorfindet, wendet sich desto eher an kleinere, vorübergehende Verhältnisse. Beobachtet die Macht einige Schonung: so bleibt es ihr überlassen, die grösseren Formen zu dictiren. Hebt aber Jemand den Blick über das Wirkliche: so erscheint unglücklicherweise, gerade durch den Gegensatz gegen die schwache Gesellung hervorgehoben, an der Stelle der Ideen der theoretische Begriff der Gesellschaft. Eine Begeisterung, die ihr Ziel misskennt, ist die Folge; und das Maass des Unheils wird voll, sobald in dem Element der Gesellung eine Alteration vorgeht, die das Quantum des Willens schleunig vermehrt.

Freilich müsste man den allgemeinen Willen kennen, um dasjenige zu kennen, was nicht etwa bleiben soll wie es ist, sondern was den Anfang machen müsste, für eine beseelte Gesellschaft sich umzubilden. Will man ihn aber erforschen, so dürfen keine Maassregeln genommen werden, die ihn verändern und entstellen. Die Schranken der Gesellschaft ziehn sich nur enger zusammen, sobald die Frage: *was beliebt euch?* an die Willkür ergeht; gleichsam mit der Bitte, sie möge doch Gewicht auf sich selbst legen! Hingegen, was in kleinen Kreisen, und partialen Gesellungen, wo eine wirkliche Anschliessung statt findet, dem Begriff des allgemeinen Willens nahe komme: das wissen diejenigen, welche seit langer Zeit die

Bedürfnisse der Menschen wahrnehmen, die Stimmen derselben anhören, vielleicht in Versuchen zu helfen selbst an mannigfaltige Schwierigkeiten stossen mussten. Mit einem Worte: die *Geschäftsmänner*. Durch diese pflegt aufgezeichnet zu werden, was unter den Menschen anerkanntes Recht ist; in ihren Händen sind die Notizen, welche die Verwaltung betreffen; unter ihren Augen werden die Sitten beobachtet, vernachlässigt, umgeformt; ihnen endlich soll das Zutrauen der Einzelnen sich ohne Mühe offenbaren. Die Vorstellungen, womit sie manchmal an die Macht sich wenden, verhüten es, dass diese letztre nicht durch gänzliches Schweigen des allgemeinen Willens genöthigt wird, alles nach eignem Gutfinden zu verordnen und zu verwalten. Denn eine Theilung der Macht selbst unter mehrere Hände und Körper, ist nur für die Macht ein Princip des innern Streits, und kommt dem allgemeinen Willen nicht im mindesten zu Gute.

Die Formen geben in einer abgespannten Gesellschaft gewöhnlich den Anblick eines alten Gebäudes, das zum Theil leer steht, zum Theil solchen, zum Theil andern Einwohnern zu ihrer Einrichtung dient. Manches ist in ihnen bevestigt, woran weder den Privatwillen liegt noch der Macht, und das nur die Furcht des grössern Umsturzes noch aufrecht hält. Anderes hat Werth für die Privatwillen; anderes für die Macht. Als Symbol der Gesellschaft Achtung für dieselbe einzuflössen, ist solchen Formen nicht gegeben. Selbst die Logik pflegt Stoff zur Uebung in ihnen zu finden; und das schadet ihnen wenigstens bei denen, welche des Denkens gewohnt sind. Aber das Vergnügen, an ihnen, als an *Begriffen*, feilen und ändern zu können, wird wieder gebüsst durch Verwechselung der Begriffe mit den Ideen. — Ueberdas, so fern durch Formen irgend einer Art, durch neue oder alte, durch Rechte oder Convenienzen, die freie Aeusserung der Gesinnungen gehindert wird, treten künstliche Persönlichkeiten an die Stelle der natürlichen Personen; es werden Willen repräsentirt, wenn schon nicht gewollt würde. Aber eine Rolle spielen, giebt der Censur Anlass, nicht der Theilnahme. Abermals ein Verlust für die Anschliessung und das Wohlwollen, der durch Verhütung grober Ausbrüche des Uebelwollens schwerlich aufgewogen wird. —

Von dem Besitze der Macht ist ohne Zweifel die psycholo-

gische Wirkung auf den Machthaber in so fern vortheilhaft für die Gesellschaft, als er strebt, ihr diejenige Einheit und Beständigkeit zu geben, durch welche Zuverlässigkeit in die Gesellschaft kommen soll. Ausserdem entgeht ihm, (oder allenfalls dem stärkeren Geiste, dem er vielleicht das Ruder überlässt,) sicher nicht das Schauspiel, was die Nation darbietet. Müssen ihre klügern Glieder sie selbst verurtheilen, durch Druck in Ordnung gehalten zu werden: so sind jenem die bequemsten Formen zur Handhabung der Macht die liebsten. So lange aber eine öffentliche Stimme, den allgemeinen Wunsch, und das Urtheil über die Ehre, mit Verstand auszusprechen weiss, so lange sich zu denjenigen Geschäften, welchen keine Instruction, sondern nur der gute Wille der Einsichtsvollen Genüge leisten kann, nur Männer von wahrhaft *gutem* Willen darbieten: wird die Frage von der innern Garantie des Staats keine besondre Wichtigkeit erlangen. Das Gegentheil wäre Schuld der Nation, insbesondre ihres gebildeten Theils. Auf dasselbe Resultat führt folgende genauere Untersuchung. Der Staat ist Gesellschaft, geschützt durch Macht. Dieser Begriff zeigt eine innere Unvollständigkeit; denn, wollte man die Beantwortung der Frage: woher Schutz gegen die Macht? aus ihm selbst nehmen, also auch *diesen* Schutz einer Macht auftragen, so wäre dieselbe eine zweite; gegen welche es einer dritten schützenden bedürfte, gegen die dritte einer vierten u. s. w. Diese Reihe läuft ins Unendliche; und zwar ist es nicht eine Reihe, die sich nähert, sondern die sich entfernt; denn jedes folgende Glied, damit nicht gleiche Mächte in Kampf gerathen, muss grösser sein als das vorhergehende. Der Begriff also, wie er vorliegt, führt auf eine Ungereimtheit. Kann man nun vielleicht ein Glied der Reihe so bestimmen, dass es keines folgenden mehr bedürfte? — Vorläufig ist zu bemerken, dass Macht nicht bloss auf dem Willen des Anführers, sondern auf der Meinung der Diener beruhe; bestimmt auf dieser Meinung: gegen jeden seien, im Fall des Ungehorsams, alle Uebrigen verbunden. Die Meinung geht hier der Existenz voraus. Käme in die Bestimmung der Zusatz: im Fall des Ungehorsams gegen einen den Formen angemessenen Befehl, so wäre, wofern nur die Formen selbst dem allgemeinen Willen entsprächen, alles gesichert. Aber, was den Formen angemessen sei, bedarf der Ueberlegung, und diese Ueberlegung bedarf vorgän-

giger Kenntniss, Beobachtung, Bildung. Die Diener der regierenden Macht dürfen nicht räsonniren, denn sie sollen häufig und schleunig gebraucht werden, in allen den Fällen, welche die Masse der Privatwillen durch ihre Vergehungeu herbeiführen wird. Wollte man aber das zweite Glied jener Reihe so bestimmen: so erhielte man den Begriff von zahlreichen Beobachtern, die schon durch ihr ruhiges Dasein den Missbrauch der Macht verhüten würden. Da man dergleichen durch keine geschriebene Verfassung erzeugen kann, da sie entweder vorhanden sind oder nicht: so liegt in dem Gesagten der strenge Beweis eingeschlossen, dass nicht jeder gegebene Staat garantirt werden kann, in dem Augenblick, wo es verlangt wird, am wenigsten durch eine Constitution. Auch zeigt sich hier, dass vorhandne beschränkende Institute nur wirken, wiefern sie jenem Begriff entsprechen; unrichtig aber muss ihre Wirkung ausfallen, wenn sie einen Theil der regierenden Macht selbst in Händen haben. Daraus entsteht unfehlbar Schwäche und innerer Streit; und wachsendes Misstrauen; es entstehn Schauspiele, die den Geist des Gauzen verderben.

Eine Erinnerung an die Mehrheit der Staaten, wodurch die Macht in jedem so sehr über das innere Bedürfniss wächst, mag beschliessen, was hier gesagt werden sollte, um die Stellen anzudeuten für Untersuchungen, deren Ausführung der Psychologie und den Erfahrungswissenschaften gebührt.

SIEBENTES CAPITEL.

PRINCIPIEN DES FORTGANGS UND RÜCKGANGS.

Fassen wir in Gedanken mit den Schranken der Gesellschaft die Fehler der Einzelnen zusammen, — der Einzelnen, *aus* welchen die Gesellschaft besteht, und welche *in* der Gesellschaft gebildet werden: so stellt sich das Mangelhafte der Menschheit überhaupt zur Betrachtung dar; und es scheint, das Wesen der Gattung eigne sich wenig, weder als Ganzes, noch in der Mehrzahl der Individuen, der Tugend recht nahe zu kommen. Indessen, Etwas ist erreicht; und bestimmte Grenzen wollen sich nicht zeigen. Ueberdies wäre es der innern Frei-

heit zuwider, den Weg zur Darstellung der Ideen ohne weitere Untersuchung für gesperrt zu halten.

Nur, die praktische Philosophie, je weiter sie sich von ihren eigenthümlichen ästhetischen Principien entfernt, muss desto Mehreres leihen, ohne es von Grund aus zu kennen. Sie wird sich begnügen, es durch bestimmte Begriffe zu fassen, diese Begriffe selbst in einer bestimmten Ordnung zu denken, und mit Hülfe derselben mannigfaltige Aussichten zu eröffnen. Es kommt hier zuerst darauf an, die ursprüngliche Regsamkeit der Menschheit aufzufassen, bloss als ein Positives für sich, unabhängig davon, dass sie für die Beurtheilung bald in gefallenden bald in missfälligen Verhältnissen erscheint. Kann (so fragt sich dann weiter,) kann dies Positive, seiner Natur nach, durch schon gewonnene und noch zu gewinnende Einsicht so gelenkt werden, dass es eine dauerhafte Darstellung der richtigen Verhältnisse bereite? den Missverhältnissen aber ausweiche?

Das tiefste Inwendige der menschlichen Regsamkeit bleibt der Speculation, die Mannigfaltigkeit ihrer letzten Aeusserungen der Empirie anheim gestellt; hier interessiren nur die Stellen, um welche die Richtung der Menschheit gleichsam beweglich ist, zum Bessern und zum Schlimmern.

Sowohl, dass die Ideen fast durchgängig eine Mehrheit von Vernunftwesen voraussetzen, als auch, dass, der Erfahrung gemäss, der Mensch nur unter Menschen ganz Mensch ist, berechtigt uns, die Frage, was der Einzelne ganz allein sein würde, zurückzulegen, und sogleich den Einzelnen als Einen unter Mehrern zu denken.

So fern nur der Einzelne in der Mitte der Mehrern immer noch eine eigenthümliche Bewegung hat, lässt sich das Treiben eines Jeden unterscheiden von denjenigen Regungen, die unmittelbar in dem Zusammen der Mehrern ihren Grund haben. Es unterscheiden sich *Beschäftigungen* von den gegenseitigen *Gesinnungen*.

Beide würden für Vernunftwesen aller Art stattfinden. Für die menschliche Natur reihen sich hieran *Familien-* und *Dienstverhältnisse;* wegen der Entstehungsart des menschlichen Lebens, und wegen der Abhängigkeit der Menschen von einander.

Diese Reihe verlängert sich für bestimmte Menschenhaufen durch Gemeinschaft der Sprache, des Cultus u. s. w. Sie kann

für Einzelne noch mehrere Glieder annehmen, die ihnen insbesondere zugehören. Es genüge hier, nur die erstgenannten vier Glieder, die, für die Sphäre des Menschen, auf keiner Besonderheit beruhen, ihrer praktischen Wichtigkeit nach in Erwägung zu ziehen; die vielfach mögliche Erweiterung dieser Betrachtungen aber sei den Anwendungen der praktischen Philosophie überlassen.

Die *Beschäftigungen* können weder dem Stoff noch der Form der Tugend gleichgültig sein. Schon die Intension der Kraft nimmt bei verschiedenen Beschäftigungen sehr verschiedne Grade an. Wohlwollen, Recht, und Billigkeit, werden bei den Lebensarten des Raubes und der List nicht gedeihen. Möchten aber die Beschäftigungen schuldlos, möchten sie energisch genug sein: der Form der Tugend sind sie wichtig, indem sie das Gemüth entweder zusammenhalten oder zerstreuen. Ohne Sammlung ist keine Tugend. Endlich, auch eine gesammelte, geordnete Thätigkeit könnte derselben widerstehen durch Hinheftung auf Einen Punct, da die Tugend keinen Gegenstand durchaus zu wollen gestattet. So zeigt sich im allgemeinen die praktische Bedeutung einer Beschäftigungsweise, die zwischen ARBEIT und ERHOLUNG wechselt. Die Arbeit heftet sich unablässig an den gleichen Begriff, den bestimmten Begriff des Zwecks und der Regel; dabei rückt die Aufmerksamkeit zwar fort, aber gebunden an den Fortgang durch die Theile des Geschäfts. Von solcher Gebundenheit befreit sich das Gemüth in der Erholung. Es befreit sich, entweder, um sich auszudehnen in dem Gedankenkreise, welcher der Tugend geziemt, oder um sich hinzugeben an den unwillkürlichen Wechsel der Phantasien und der Erscheinungen. So scheidet sich die ERHEBENDE und die ABSPANNENDE Erholung.

Gesinnungsverhältnisse, unter Menschen, die einander bloss beschauen und gebrauchen, wie man Sachen beschaut und gebraucht, führen zum völligen Ignoriren der Ideen, ja selbst zu Maximen des Uebelwollens, des Betrugs, der Verhöhnung. Wenn aber mehrere einander als vernünftige Wesen zu betrachten gewohnt sind: so kann, zunächst, Einer den Andern entweder als ein gegenüberstehendes Object auffassen, oder nicht. Der letzte Fall, welcher räthselhaft scheinen mag, wird sogleich begreiflich, wenn man sich der UNTERHALTUNG erinnert, in welcher Einer das Denken des Andern fortsetzt, und

verstärkt, durch gegebene Nachrichten, geäusserte Meinungen oder Empfindungen, ja selbst dadurch, dass er sein Ohr leiht für Dinge, die jener sich ausserdem nicht eben so lebhaft würde vergegenwärtigt haben. Hier schmelzen *Theile verschiedener Gedankenkreise* an einander, ohne dass die verschiedenen *Personen als* mehrere und verschiedene empfunden werden; vielmehr wundert man sich, wenn etwa der Dispüt sich erhebt, und die Gedankeneinheit stört, die das Gespräch dem eignen Phantasiren glaubte nachahmen zu können. Aber schon vor diesem Anstossen an entgegengesetzte Vorstellungen bricht sich die Unterhaltung oft genug an dem Gefühl des Mangels gleichartiger Gedanken. Jeder hat mit Einem solche, mit einem Andern andre Berührungspuncte; daher scheidet er in den Personen, und setzt sich seinen Umgang aus den Stücken zusammen. — Wer hingegen einen Andern als einen ganzen Menschen auffasst, der wird, im Zustande freier Betrachtung, *Beifall und Missfallen* über ihn aussprechen; in einem bewegten Zustande aber ist Einer dem Andern Gegenstand der *Liebe oder der Abneigung*. — Das Wesen der BEURTHEILUNG mit Beifall oder Missfallen ist früher entwickelt. In vollkommen richtiger Beurtheilung würde jeder sich selbst eben so sehn, wie Andre ihn sehn, könnte er alles an sich so zum Object machen, wie den Willen, alles abmessen nach so bestimmten Mustern wie die Ideen. Alsdann würde das Selbsturtheil sich nur verstärkt finden und zu neuem Nachdruck gelangen durch die Urtheile der Andern. Manches Individuelle aber, was das Individuum selbst nicht sieht, manche Vergleichungen, die nur der entfernte Zuschauer beim Anblick einer ganzen Reihe von Menschen macht, können das Zusammentreffen der Urtheile stören. Wandelbar und vergänglich ist überdies das lebhafte Vergnügen, was den Anfang einer Bekanntschaft, die der Beifall stiftet, zu begleiten pflegt; wie überhaupt Geschmacksurtheile, obwohl sich selbst immer gleich, dennoch auf das Ganze des Gemüths eben so wenig als irgend ein andrer Reiz, so zu wirken vermögen, dass sich das *Gefühl* stets gleich bliebe. — Kann die Beurtheilung eben so gut über ein *Bild*, als über das Wirkliche ergehn: so liegt dagegen der LIEBE alles an der *Existenz* ihres Gegenstandes. Ihn verlieren, nur von ihm sich trennen, macht sie unglücklich. Ihr wahres Wesen besteht in der ursprünglichen Anhänglichkeit. Es liegt im Wesen des Geistes,

dass sein inneres Thun gehemmt wird, wenn er aus einem Kreise bekannter, oder lebhaft aufgefasster Gegenstände, ins Unbekannte hin versetzt wird. Die gehemmte Thätigkeit bedarf der erneuerten Gegenwart des Entrissenen, sie bedarf ihrer in der Mitte fremder Gegenstände, fortdauernd. Wo dies Bedürfniss sich nicht regt, da wirkt der Geist nicht frei, da ist Unnatur und Krankheit. Es giebt eine Anhänglichkeit schon an das Todte. Aber das Todte ist arm; und wer es nicht verlieren wollte, müsste starr sein wie es selbst ist. Hingegen der Geist folgt dem Geiste; das Bedürfniss, sich ganz mitzutheilen und mit dem Andern alles zu theilen, kann in gemeinsamer Bewegung befriedigt werden. Zur gleichen geistigen Bewegung mit dem Geliebten strebt daher immerfort die Liebe, durchs Geben, durchs Empfangen; sie widerstrebt jeder Trennung durch ein Denken und Empfinden, worin Einer ohne den Andern sich vertiefen würde. Sie strebt, die Grenzen hinwegzuräumen, wodurch die Unterhaltung gehemmt wird; und die Disharmonien aufzulösen, worin das Selbsturtheil eines Jeden mit der gegenseitigen Beurtheilung, ja, worin das Urtheil mit dem Beurtheilten selbst sich finden möchte. So zur Tugend aufstrebend, wird sie *Freundschaft.* Der Freund durchschaut den Freund, — die *Person*, wenn schon nicht jede Notiz fürs Geschäftsleben. Der Freund lässt sich durchschauen vom Freunde; er bietet sich dar, er eröffnet sich. — Die mindern Grade der Freundschaft sind vielförmig, so vielförmig wie das Product aus minderer Liebe, minderem Beifall, minder gelingender Unterhaltung, durch alle Abstufungen jedes einzelnen Factors, und alle daraus abfliessende Folgen, nur immer werden kann. Die Liebe in Menschen von schwacher geistiger Bewegung scheut statt der geistigen Trennung die räumliche, und statt der geistigen Durchdringung, die sie nicht kennt, hält sie sich an die andern Arten des Zusammenseins, so viele es deren giebt. Doch auch in schlechterer Gestalt behält sie immer das Charakteristische, dass sie an einer Person hängt, nicht an Geniessungen, die ihr vielmehr widrig sein würden, wenn Trennung der Personen darin läge. Ihrer Natur nach sucht alle Liebe sich ihren Gegenstand zuzueignen; durch ausschliessende Rechte; — es giebt Fälle, wo sie einen Hang zur Tyrannei zeigt, und damit wider höhere Bestimmungen anstösst; diesem muss man wehren; in denjenigen Verhältnissen aber, wo sie

mit ganzer Gewalt dauernd wirken soll, dürfen die ausschliessenden Rechte ihr nicht geweigert werden.

Die Liebe bereitet sich eine vielförmige Herrschaft in den *Familienverhältnissen*. Diese haben sämmtlich das Eigne, in vervielfältigten Darstellungen die nämliche Persönlichkeit zu zeigen. Wer zur Familie gehört, findet sich abgebildet in den übrigen Gliedern; er rechnet sie zu sich selbst, als die *Seinigen*, er findet sich in ihnen geehrt und beschämt; und er scheint sich selbst zu vernachlässigen, wenn er sie fallen lässt, sie dem Schicksal und den falschen Zungen preisgiebt. Daher wenden sich die Glieder an einander; und dasjenige wird es dürfen, welches nicht zuvor das andre als fremd behandelte, noch auch ihm den Spiegel der Familienähnlichkeit trübte. Denn die zarte Sorge, den Angehörigen nicht als ihr verunstaltetes Bild zu erscheinen, ist die Grundlage der Familienpflichten; welche sich von der Idee des Rechts herschreiben. Und *da* gebührt sich's am meisten, diese Sorge zu übernehmen, wo das Verhältniss des Bildes zum Abgebildeten am deutlichsten hervortritt, nämlich in dem Verhältniss der Kinder zu den Eltern. Rückwärts, möglich zu machen, dass die Bemühung gelingen könne, ist die daraus entspringende Forderung von der entgegengesetzten Seite. Den Kindern gebührt diejenige Unterstützung ihres Daseins und ihrer Ausbildung, deren sie bedürfen, um sich ihrer Eltern würdig zu machen. Und durch alle Familienverhältnisse hindurch läuft der Anspruch, kein solches Vorbild aufzustellen, dem man nicht nachahmen dürfte. Das ist der Kreis der rechtlichen Betrachtungen; welchen die des Billigen sich anzuschliessen gewohnt sind; es kommen aber auch noch die des Wohlwollens und der Vollkommenheit hinzu, je nachdem man die Mehrern unterscheidet, oder die Persönlichkeit des Ganzen als Eins auffasst; es ist eben deshalb auch die innere Freiheit in der Nähe; und endlich alles, was zur beseelten Gesellschaft kann gerechnet werden. Schwebend zeigt die Familie der Betrachtung bald diese bald jene Seite, und möchte einen Beifall verdienen, der zu reich ist für Einen Gedanken.

Der Erhebung zu den Ideen weniger günstig, wirken dagegen die *Dienstverhältnisse* mehr ins Grosse. Sie entspringen wenigstens nicht alle aus der Nothwendigkeit; und selbst dieser Ursprung leidet noch die Unterscheidung der durchs Bedürfniss

des Lohns abgedrungenen, von den durch Gewalt ganz eigentlich erzwungenen Diensten. Zwar, was die Gewalt niederdrückt, das geht für das Sittliche verloren. Und auch der Lohndienst, der die äussere Existenz der Menschen so sehr verbessert, und ihnen zur bestimmten Stellung gegen einander verhilft, scheint doch zunächst nur den Verkehr, nicht die Gesellung, am wenigsten die Beseelung der Gesellschaft, zu fördern; er überlässt dabei den Einzelnen seiner wie immer tadelnswerthen Sinnesart, und sorgt nur für die Stillung des Verlangens, oft nur für die Sicherung einer kärglichen Befriedigung der ersten Bedürfnisse. Aber wie die Concurrenz der Arbeiter die Arbeit verbessert, so hebt auch die doppelte Concurrenz der Dienenden und der Lohnenden allmälig den äussern Zustand der Dienenden. Der Arbeiter schliesst sich seiner Arbeit an; er sucht *die* Lage des Lebens, in welcher dieselbe am besten gefertigt werden kann. Unter Mehrern, welche das Product seines Fleisses wünschen, *wenn* er nur die Wahl hat unter Mehrern, — entsteht Wetteifer, ihn so zu unterstützen, dass er wirklich in die, dem Werk am meisten zuträgliche Lage komme. Ist dies erreicht: so kann die gesellige Anschliessung nicht mehr fern sein. Jedermann befreundet sich mit seinem Thun, wenn es nur gelingt und gelingen kann; und fühlt er auch noch die Abhängigkeit von der Natur, welche jeden Arbeiter auf besondre Weise beschwert, so findet er sich doch frei von den Menschen, die sein Treiben nicht mehr hindern. So erhebt sich, bei aller Verschiedenheit der Beschäftigungen und Vortheile, ein Wohlgefühl von bürgerlicher Gleichheit, indem jeder an seiner Stelle ist, und wohl weiss, er könne aus derselben nicht weit herausgehn, ohne untüchtig zu werden. Der Erholung bedarf es nach aller Art von Arbeit; und es kommt nun darauf an, wie richtig eben durch die Erholung für die allgemein gegenseitige Anschliessung gesorgt sei. Denn der Erholung gehören die öffentlichen Plätze, wie in der räumlichen, so in der geistigen Welt. Das System der Dienste aber zeigt einem Jeden, wie er durch seine Leistung mit dem Ganzen in Verbindung stehe. — Die höhern Dienste, welche um der Ehre willen, oder mit dem Geiste der Anschliessung gesucht werden, geben zunächst nur den Maassstab dessen, was die schon vorhandene Meinung ehrenvoll oder den geselligen Pflichten anpassend glaubt; aber auch eben diese Meinung wird durch sie

mehr ausgearbeitet und bevestigt; richtig oder unrichtig, wie sie immer sein möge.

Nach gehöriger Ausführung der, hier angefangenen Charakteristik der Beschäftigungsweise, der Gesinnungs-, Familien- und Dienstverhältnisse könnte nun eine theoretische Untersuchung die mannigfaltige Möglichkeit des Rückgangs und Fortgangs erwägen, wenn die genannten Verhältnisse, so oder anders bestimmt, und auf mancherlei Weise in ihrem Zusammenstoss durch einander modificirt, in den Einzelnen und in der Menschheit überhaupt ihre Wirksamkeit offenbaren. Es könnten sich damit *historische* Nachforschungen verbinden. — Aber das theoretische Wissen ist nicht dieses Orts; die praktische Philosophie verlangt nicht unmittelbar den Rückgang zu sehn, noch den Fortgang, — und überhaupt die mannigfaltige *Veränderung* der Schranken, welche manchmal hier enger, dort weiter werden, — als eine Naturerscheinung zu erkennen; sie ordnet nur die Ueberlegungen, welche anzustellen hat, wer fortschreiten will, und fortschreiten machen möchte.

Diese Ueberlegungen aber, die immer vorzugsweise die Ideen im Auge haben müssen, werden dreifach zerfallen; erstlich in so fern die Grundideen dem Einzelnen gelten, zweitens so fern die abgeleiteten Ideen sich die Gesellschaft zum Gegenstande nehmen, drittens so fern die Einzelnen und die Gesellschaft in ihrer Wechselwirkung das Künftige zum Schlimmern oder Bessern hinführen. Jedermann wird finden, dass sein sittliches Denken bald einer Person, bald einer vorhandnen Gesellschaft, bald endlich demjenigen gelte, was da werden möchte aus dem Vorhandnen.

Erwägen, was zu leisten und zu lassen sei, heisst *Pflichten* erwägen. Wie mannigfaltig dieselben sein mögen, sie zerfallen in drei Gruppen, je nachdem ihr Gegenstand entweder ein Einzelner ist, oder die Gesellschaft, oder die Zukunft. Es ist aber hier gar nicht die Rede von dem, was schon die einfachen Ideen für sich in Hinsicht auf einzelne Verhältnisse bestimmen; nicht von der Zahlung einer Schuld, noch von der Erwiederung einer Wohlthat, noch von der Aufrichtigkeit und Ehrerbietung. Sondern von der grössern Anordnung des Lebens, welche der tugendhaften Sinnesart im Ganzen soll gewidmet sein.

Wer verpflichtet sei? — Es kommt vor allem darauf an, zu wissen, *was* geleistet werden solle. Dann mag zugreifen, wer



da kann, wer der Nächste ist, wen kein einzelnes Verhältniss bindet; es muss ein Jeder bestimmen, was, und wieviel er übernehmen darf; wofür er hinreicht, was er verderben könnte. — Anders freilich ist's, wo die Rollen vertheilt sind. Da sehe man jedoch zu, ob auch die andern Rollen gespielt werden? Wie lange es Zeit sei, in der eignen fortzufahren?

ACHTES CAPITEL.

DER EINZELNE MENSCH, ALS GEGENSTAND DER PFLICHT.

Die Tugend kann, als Ganzes, ihrem Begriffe nicht vorangehn. Er ist für sie das Princip der Einheit.

Die praktische Philosophie weiss es nicht anders; sie kennt die Tugend nur als ein Vieles, das jedoch vollständig beisammen sein muss, um die innere Freiheit ohne Mangel zu realisiren. Die Erfahrung bestätigt es; sie zeigt die Menschen theilweise gut und schlecht, ohne gleichmässige Entwickelung, die der eines organischen Keims dürfte verglichen werden. Die Metaphysik weiss und behauptet, dass es nicht anders sein könne, und dass an ein Princip der Einheit für die Tugend ausser dem Begriffe nicht zu denken ist. Wer die Behauptung nicht will gelten lassen, der mag das Folgende bezweifeln oder widerlegen. Wir bauen hier darauf fort. —

Der Mensch ist Gegenstand der Pflicht, längst vorher, ehe er den Begriff der Pflicht zu fassen vermag. Er bedarf in der frühern Periode seines Daseins, dass man die einzelnen zerstreuten Regungen, welche der Tugend angehören, in ihm wach erhalte, damit sie sich zusammenfinden können; dass man die schwächern unter ihnen stärker reize, was ihnen zuwider ist, zähme und einschläfere; dass man die keimende Tugend vor nachtheiligen Erfahrungen hüte; den Gedankenkreis, die Stimmung, die Gelegenheiten zum Handeln für sie disponire. Der Mensch bedarf der *Erziehung*. Nicht, als ob er ohne Erziehung nicht gedeihen *könnte;* sondern weil es nicht dem Zufall überlassen bleiben soll, ob er gedeihen *werde*.

Der Erzogene hat den Begriff, nach welchem er gebildet wurde, in sich aufgenommen; dazu besitzt er die Leichtigkeit,

demselben zu entsprechen. Eine Leichtigkeit, die er bald verlieren wird, wenn er den Begriff nicht fortdauernd bei sich gelten zu machen Sorge trägt. In dem richtig Erzogenen ist diese Sorge; sie kann auch sein in dem, der sich ohne Leitung erhob; es fragt sich, *was* besorgt diese Sorge?

Sie sucht sich der Principien des Rückgangs und Fortgangs so zu bemächtigen, dass dieselben, in Verbindung mit der auf den Begriff der Tugend gehefteten Aufmerksamkeit, die Gesinnung stets der innern Freiheit so nahe als möglich erhalten mögen.

Also, unter dem Schutze des Umgangs mit sich selbst, sucht der Mensch seine Beschäftigungen, seine Gesinnungsverhältnisse, und was er besitzt an Familien- und Dienstverhältnissen, so zu ordnen, ihnen eine solche Totalwirkung auf sein eignes Gemüth abzugewinnen, wie es seiner geistigen Gesundheit am zuträglichsten ist.

Das Gemüth muss ausgefüllt werden durch die Summe der Eindrücke. Wie viel Empfänglichkeit es habe, auf wie mancherlei Art derselben Genüge geschehn könne: das ist der Erfolg der Anlage und der frühern Bildung.

Nach besondern Pflichten in Rücksicht der Beschäftigungen, und der Verhältnisse der Gesinnungen, der Familie und des Dienstes, darf hier nicht gefragt werden. Denn es kommt auf ein Zusammenwirken an, nicht auf zerstreute Besorgungen dieses und jenes Verhältnisses. Wie denn auch hinwiederum die Sorge für den Einzelnen nicht alles allein bestimmen kann, sondern die Betrachtung der folgenden Capitel sich damit vereinigen müssen.

Man kann indessen überlegen, was für Beiträge von jedem der unterschiedenen Principien zu erwarten stehn.

Nur allein die Beschäftigungsweise ist, zunächst wenigstens, in unsrer eignen Gewalt. Bei ihr also muss zuerst gesucht, in ihr muss bevestigt werden, was jene Verhältnisse zu andern Menschen vielleicht nicht, oder nicht immer, leisten. Wer seine Arbeit frei bestimmt, der kann dadurch seinen Gedankenkreis, und mit diesem die ganze Gemüthslage beherrschen. Wessen Arbeit den Rücksichten des Dienstes folgt (oder denen des Gewinns, welches ebenfalls Dienstbarkeit ist,) der muss desto sorgfältiger sein in der Wahl der Erholungen. Doch auch der freieste Arbeiter darf die letztern nicht vernachlässigen;

denn jede Arbeit, schon als solche, heftet die Seele zu sehr und zu lange auf Einen Punct. Für die Frage aber, *wie* der Gedankenkreis zu beherrschen sei, gelten die in der Pädagogik aufgestellten Principien.

Wenn es glückt, den Gesinnungsverhältnissen einen Charakter hoher Innigkeit zu geben: dann sind sie ohne Zweifel die mächtigsten von allen, und die das Gemüth am unmittelbarsten so zu fassen und zu halten vermögen, wie es die Tugend wünscht. Wo in einem Kreise die Liebe einheimisch ist, und mit der Achtung die Unterhaltung, da liegt wenig an Arbeiten und Erholungen; ausser sofern die Unterhaltung selbst durch sie an Reichthum und Würde gewinnen kann. — Aber in einem Zeitalter von vielförmiger, und zugleich vielfach veränderlicher Cultur, wo sogar die redlichen Meinungen über das Beste und Schönste sich widerstreitend zeigen; da fehlt es zur Liebe an Geistesnähe, zur Achtung an der Anerkennung gleicher Muster; und die Unterhaltung hütet sich vor den ernsten Gegenständen, die den Dispüt reizen, sie spielt mit den losen Waaren des Zeitvertreibs. In einer solchen Zeit muss man gefasst sein, ermattende Gesinnungen zu ertragen; aus der Auflösung der Verhältnisse sich zu erheben. Hier ist das Schwerste, nicht dem Zweifel an der Möglichkeit edler und fester Verhältnisse Raum zu geben; und das Höchste, ihrer noch in der Idee froh zu werden, wenn schon die Wirklichkeit verloren ging. Der Kampf stärkt zuweilen die nämliche Kraft, welche vom günstigern Geschick ihre Nahrung erwartete.

Familienverhältnisse übernehmen oftmals die Bürgschaft für bleibende Verhältnisse der Gesinnungen. Vortrefflich; nur müssen sie alsdann nicht wiederum sich selbst lehnen wollen auf jene; sondern sie müssen sich halten an ihrem eigenthümlichen Charakter. Diesen Charakter giebt sich die Ehe schon durch die *Hoffnung* einer gemeinsamen Darstellung des Persönlichen in künftigen Abbildern. Je vollkommner und durchdringender diese Modification eines vorgängigen wohlbestimmten Gesinnungsverhältnisses: desto sicherer die Reproduction der nämlichen Gesinnungen. Denn die Verschmelzung der Persönlichkeiten, wenn sie auf beiden Seiten fest aufgefasst ist, lässt keine so bedeutende geistige Entfernung zu, die der Liebe schaden, die Beurtheilung entzweien, die Fähigkeit zur gegenseitigen Unterhaltung vermindern könnte. Sie schliesst eine Nachsicht

ein, welche der Schonung gleicht, die jeder für sich selbst zu hegen nicht umhin kann. — In der Sorge, dass, beim Anwachs der Familie, dem richtigen Anfang auch der richtige Fortgang entspreche, liegt, beim Hinblick auf die Idee der Erziehung nach dem Ideal der Tugend, das Streben, das Ganze der verschmolzenen Persönlichkeit unablässig zum Bessern steigen zu machen. Eben dadurch eignen sich die Geschäfte, welche zur Erhaltung des Ganzen dienen, einen höheren Charakter zu: während sie zugleich, durch verständige Theilung erleichtert, Quellen einer stets anwachsenden Dankbarkeit sind, und Gelegenheit darbieten zu einem desto mehr ausdrucksvollen Handeln, je bequemer das kleine Ganze kann überschaut werden. Uebrigens gleicht kein Tag des Familienlebens vollkommen dem andern. Die erste Durchdringung der Persönlichkeiten muss an Bewegung verlieren, wie ihr Erfolg zunimmt, oder auch wie die Schwierigkeit, sie rein zu vollenden, fühlbarer wird. Dagegen hebt sich die eigne Persönlichkeit der anwachsenden neuen Personen; das Verhältniss zwischen Eltern und Kindern giebt und nimmt desto mehr, je älter es wird: bis endlich auch hier eine Trennung eintritt, die um so bedeutender ist, da das Auge der Jüngeren nicht rückwärts, sondern vorwärts schaut, und sie eben deshalb nicht ganz dieselben Gesinnungen zurückzugeben im Stande sind, welche ihnen gewidmet werden. — Durch diese fortlaufende Entwickelung wird die Familie, mehr als irgend ein anderes Verhältniss, die Uhr des Lebens; für die Kraft die sie giebt, fordert sie Kraft, ihren Gang nicht nur zu sichern, sondern auch ihn zu ertragen. —

Die erste Pflicht, woran die Dienste erinnern müssen, ist die *Treue*. Und diese verschlingt manchmal so ganz alle andern Rücksichten, dass nur die Frage übrig bleibt, ob dergleichen Verhältnisse überall statt finden, ob sie eingegangen werden durften? welches in einer wohlgeordneten Gesellschaft vermieden bleiben würde. — Lassen indessen die Schuldigkeiten des Dienstes wenigstens dem Umgang mit sich selbst einigen Raum: so tritt zuerst die Ueberlegung hervor, was wohl der Dienst, als Beschäftigung betrachtet, der Erhaltung und Beförderung eigner richtiger Sinnesart leisten könne? Und wie er mit den frei gewählten Beschäftigungen dergestalt in Verbindung zu bringen sei, dass ein befriedigendes Ganze herauskomme? — Wie die Bedeutung sich über die Leistung hinausdehne? und

wie die geringen Bruchstücke, mit deren Hervorbringung die wirkliche Geschäftigkeit sich begnügen muss, in Gedanken sich ergänzen lassen zur Vergegenwärtigung des Grossen und Schönen, was der Menschheit angemuthet ist? Die Kunst, das Hohe in dem Niedrigen, die Zeit im Moment, das Werk in dem abspringenden Spänchen zu sehn, und *richtig* zu *sehen* ohne zu schwärmen, — diese Kunst rettet den Dienenden von der einzwängenden Gewalt des Einerlei, welches die Regel des Dienstes zu wiederholen gebietet.

Das ganze Gefüge nun der Dienste und Beschäftigungen, der Familien- und Gesinnungsverhältnisse, in sich bequem zu ordnen, ihm die Zeiteintheilung anzupassen, ihm gemäss die Schätzung der Umstände und Zufälle richtig zu bestimmen, es zu hüten vor den unrichtigen Ausnahmen, durch welche die Laune von der Regel abweichen möchte, ja vor jedem unrechten Gedanken, der den scharfen Hinblick auf die Ideen verdunkeln könnte; — auszureissen die verkehrte Neigung, welche im Keimen ist; vergebliche Wünsche zur Resignation zu bewegen, ehe sie der innern Ordnung schaden; herzustellen und zu bevestigen, was schwach und schwankend geworden und aus seinem Zusammenhange getreten war; — mit einem Worte, die innere Polizei gehörig zu besorgen: das ist das Werk des unausgesetzten Umgangs mit sich selbst. Meistern soll er nicht, gleich schlechten Erziehern, was füglich bleiben kann; nicht durch peinliche Strenge unnütze Misshelligkeiten stiften zwischen denjenigen Entschliessungen, die in der Selbstbeobachtung gefasst werden, und dem von der Beobachtung schon vorgefundenen Wollen und Streben, oder, (wie man, mit Hinsicht auf das Subject und Object im Ich, es kurz nennen kann,) zwischen dem subjectiven und objectiven Charakter. Es giebt ohne Zweifel Fälle, wo die Reue, wo die eigentliche Busse, das einzige Rettungsmittel ist; der nothwendige Durchgang für verirrte Gemüther. Es giebt Fälle der Bekehrung, wenn die, welche den rechten Weg niemals kannten, ergriffen werden von einer Gestalt, worin sich die Ideen zeigen. Aber wenn die Gutmüthig-Schwachen sich fortdauernd bekehren wollen, anstatt zu denken und zu handeln: dann ist's um sie geschehn.

Man muss bekennen, dass auch das Glück hier das Seine thut; das äussere, das innere Glück.

Das innere Glück besteht in der Disposition für jede Ge-

müthslage, die dem ideengemässen Leben förderlich ist. Die Grenzen dieser Disposition bestimmen die Individualität. Respect gebührt immer dem Glück; und auch die Individualität lässt sich nicht ungestraft misshandeln. Einem Jedem bricht die Sonne an einer eignen Stelle durch die Wolken. Von da an, wo ihm das Idealische am klärsten erscheint, muss er es verfolgen. Dem gegenüber hat er eigenthümliche Fehler; die Gefahr, welche *sie* gerade *ihm* drohn, muss er insbesondere beachten und verhüten. Was seinen Sittenzustand fördert oder benachtheiligt, das hat für ihn eine Wichtigkeit, wie vielleicht nicht für andre. Dafür schaffe er sich Gewicht und Maass. (Der menschlichen Natur überhaupt ist Manches zuträglich, Manches schädlich, was nicht eben so vorkommen muss bei andern Vernunftwesen. Man denke an die Tugend der Keuschheit, und deren, zwar nicht unmittelbare, aber höchstvielförmige mittelbare Beziehung auf die Ideen.) Es giebt eine Erweiterung der Individualität durch erweitertes Interesse; diese ist der Erziehung besonders wichtig. Es giebt eine Schonung der Individualität Anderer; daraus bestimmt sich die Begegnung, welche, noch jenseits der nähern Rücksichten auf die Ideen, ihnen widerfahren soll. Es gehört dazu ein Blick, der über die eigne Individualität hinausreicht; und schon deshalb darf wenigstens der Gedankenkreis nicht in der letzteren befangen bleiben. Der Gegenstand selbst ist psychologisch. Ueber die falsche Meinung, als dürfte das Sittliche für einen Jeden aus seiner Individualität bestimmt werden, wie wenn in ihr ein Princip der Billigung und Missbilligung läge, ist nach Entwickelung der Ideenlehre nichts mehr zu sagen nöthig.

Den Wechseln des äussern Glücks wird gewiss derjenige sich nicht gern und unbehutsam preisgeben, dem es gelang, seine Beschäftigungen und seine Verhältnisse mit Menschen durchgängig zur Einstimmung mit seiner Individualität zu bringen, und zu einem wohlthätigen Zusammenwirken zu veredeln. Schon der blosse Wechsel der Lage raubt Zeit, und nöthigt, viele Ueberlegungen von vorn anzufangen. Wird dafür nicht Ersatz gefunden durch neue und schönere Gelegenheiten, ist es vielmehr ein rauhes Schicksal, was frühere Verhältnisse rücksichtlos zerstört: dann wäre es der Anfang der eignen Thorheit, von dem Unbedeutenden des Glücks zu reden. Hingegen, gerade das Gefühl der Gefahren, worin mit dem äussern



Zustande auch der innere hinabgezogen werden *könnte*, spanne die Kräfte der zuvor erworbnen geistigen Gesundheit, nun sich selbst zu erhalten durch fortgesetzte Verarbeitung des innern Reichthums; und ein Leben in Gedanken zu leben, das von der richtigen Benutzung früherer Begünstigungen den fortdauernden Beweis führe. Es werde aber auch gerettet, was ohne Entwürdigung sich retten lässt; und abermals beginne der Versuch, das Vorhandne umzuschaffen zu einem Element, worin die Tugend frei athmen und sich leicht bewegen möge. Dazu ist nicht nöthig, sich in Hoffnungen zu vertiefen, die getäuscht werden können. Nichts verloren zu geben von der Regsamkeit der Kraft und der Besinnung, — ja selbst in Zeiten körperlicher Abspannung noch für die Möglichkeit wiederkehrender Kräfte den Gedanken ihres Gebrauchs wach zu erhalten: diese Bemühung erfüllt grossentheils durch sich selbst ihren Zweck; sie hält das Gemüth über dem Kleinmuth, der unmittelbar der Verurtheilung bloss gestellt ist.

Wie sorgsam und wie glücklich aber auch der Mensch die Pflicht gegen sich selbst erfüllen, oder Einer sie dem Andern erfüllen helfen möchte: das Leben hat eine Grenze, über welche hinaus die gleiche Sorge planmässig fortzusetzen nicht gestattet ward. Diese Betrachtung zieht alles Streben für ein einzelnes menschliches Dasein ins Engere zusammen; sie ruft die gesellschaftlichen Ideen auf, damit ein grösseres Ganze erscheine, welchem zwar nicht so sicher, nicht so gemessen, aber auf längere und wenigstens unbestimmte Dauer, eine Verwendung von Kräften gewidmet werden kann, die, wenn sie nur ein Ziel hoffen lässt, immerhin bis zur Aufopferung der eignen noch übrigen Lebensjahre fortschreiten mag.

NEUNTES CAPITEL.

GESELLSCHAFT, ALS GEGENSTAND DER PFLICHT FÜR IHRE GLIEDER.

Lassen die Pflichten gegen die Gesellschaft sich denen parallel entwickeln, welche dem Einzelnen gelten?

Erstlich: die gesellschaftlichen Ideen zeigen die Verhältnisse, worauf Wohlwollen, Recht, und Billigkeit sich beziehen, ein-

wärts gekehrt, gegen das Innere der Gesellschaft gerichtet; dagegen die nämlichen für den Einzelnen äussere Verhältnisse sind.

Zweitens: Niemand kann sich der Gesellschaft als ihr Erzieher gegenüber stellen. Vielmehr, *sie* erzieht den Einzelnen; der in der Folge, wenn er ihr Mitglied wird, schon in so viele Rechtsverhältnisse mit ihr verflochten ist, dass er selbst die grösste Ueberlegenheit des Geistes nicht frei gebrauchen darf. Sogar einem Gesetzgeber aus der Fremde stünde nur eine solche Einwirkung zu, als sie einräumen möchte.

Anstatt also den Begriff der Tugend in die Gesellschaft hineinzutragen, und ihm gemäss die ursprünglichen Regungen, die ihm entsprechen, mit Kunst zu vereinigen und zu beleben: müssen die Glieder der Gesellschaften vielmehr den Begriff, so fern er in ihr vorhanden ist, selbst aufsuchen, ihn gleichsam von ihr lernen, und ihm alsdann, durch Anschliessung an das vorhandene Ganze, sich unterwerfen. Dazu mögen die Einzelnen einander auffordern.

Gleichwohl, um das fragmentarische Bestreben zur Tugend, was in einer unvollkommnen Gesellschaft sich vorfinden, und dessen sie sich dunkel bewusst sein mag, auch nur zu verstehen, dazu schon bedarf der Einzelne eines bestimmten und deutlichen Begriffs, auf welchen er jenes zurückführen, an welchem er die Schwankungen und Mängel desselben messen könne. Er würde ausserdem nicht einmal den Versuch zu machen vermögen, ob sie vielleicht dieser oder jener Bemühung Raum zu geben geneigt sei.

Ausgerüstet mit der Idee der beseelten Gesellschaft, und wohl bekannt mit seiner Individualität, wird er demnach auch noch die Individualität der Gesellschaft erforschen. Er wird nachsehn, welche Beschäftigungen sie in ihren verschiedenen Klassen treibt, welche Gesinnungsverhältnisse in den verschiedenen Ständen und Partheien gegenseitig statt finden, wie sie aus den Familien und Stämmen sich zusammengesetzt hat, endlich durch welches Gebäude von Dienstverhältnissen sie besteht. Er wird überlegen, wie das Alles zu der Organisation der beseelten Gesellschaft passe.

In der letztern muss er zuerst die Stelle aufsuchen für seine Eigenthümlichkeit.

In den wirklichen Gesellschaften haben sich die verschiede-



nen Eigenthümlichkeiten der Menschen längst gewisse Stellen geschaffen. Man könnte fragen, wie diese bekannten Stellen der beseelten Gesellschaft angehören möchten? Wäre es hier die Absicht, irgend etwas, das bestimmte Zeitalter und Culturzustände voraussetzt, mit Hülfe der Empirie zu erläutern: so könnten an diesem Orte eine Menge von Untersuchungen eingeschaltet werden über die Bedeutung verschiedener Stände und Fächer, als des Rechtsgelehrten, des Geistlichen, des Dichters, des Erziehers, des Philosophen u. s. w. Zwar, was die letztgenannten anbetrifft, deren Plätze möchten in der beseelten Gesellschaft sich ziemlich leicht zeigen. Dem Dichter, welcher nicht zur Rechtsverbindung, noch zu den Systemen für Lohn, Cultur, und Verwaltung unmittelbar gehört, möchte die Sorge für vielseitige Erholung anheim fallen, für Erquickung aller Arbeiter durch Erweiterung des Gemüths zu jeder Gattung des beschauenden sowohl als des theilnehmenden Interesse: ein edler Platz, auf welchem er der ganzen übrigen Gesellschaft, wenigstens ihrem gebildeten Theile, gleichsam gegenüber stände. Den Erzieher würde er in seiner Nachbarschaft finden; denn auch dieser sorgt für diejenige Bildung, welche zur vielseitigen Erholung, nicht für die besondre Geschicklichkeit, die zur einzelnen Arbeit fähig macht: dazu soll vielmehr der Lehrmeister in jeder Schule und Werkstätte die nöthige Unterweisung geben. Der Philosoph hat dagegen seine angewiesene Stelle im Cultursystem, wo es ihm zukäme, den vermittelnden Gedankenkreis zu ordnen. Viel schwerer und zusammengesetzter aber dürfte die Antwort nach der Stellung des Geistlichen ausfallen; die vielleicht ohne Rücksicht auf den Gang der Geschichte sich nicht einmal vollständig geben liesse. — Um dergleichen analytische Untersuchungen gehörig zu rechtfertigen, müsste man ihnen synthetisch entgegenkommen durch Construction einer beseelten Gesellschaft für gegebene Umstände und gegebene Beschaffenheit ihres Bodens.

Hat nun Jemand sein Verhältniss zur beseelten Gesellschaft richtig erkannt (und dadurch soll er gegen jeden künftigen Ueberdruss an seinem Geschäft gesichert sein): so fragt sich alsdann, wie fern ihm die *wirkliche* Gesellschaft dies Verhältniss auszufüllen erlaube und helfe? — Hier befinden sich diejenigen am wenigsten in Verlegenheit, deren Geschäft am wenigsten von den veränderlichen Stimmungen des gesellschaft-

lichen Willens berührt wird. An die Aerzte z. B. wendet man sich stets auf gleiche Weise der Gesundheit wegen; so auch an die Baukünstler, um bequem zu wohnen u. s. f. Und gedenken wir der Individualität, die solchen Geschäften sich zu widmen berufen war: so erhellet, dass ihr Darstellungstrieb ursprünglich zu lebhaft auf Sachen muss gerichtet gewesen sein, um sich für den öffentlichen Zustand der Menschen überwiegend zu interessiren. Solche Personen nun, die der Gesellschaft mehr durch ihre Arbeit als durch ihren Willen angehören, die von derselben vor allen Dingen Schutz und Gelegenheit zur Arbeit begehren; diese werden schon der Consequenz nach, wodurch sie auf ihr Geschäft gewiesen sind, gegen den gesellschaftlichen Willen sich mehr passiv und fügsam beweisen müssen, als dass sie einen besondern Einfluss auf denselben ansprechen, oder auch nur ihn sich *zusprechen lassen* dürften. Vielleicht wird indess ihre Stimme zunächst für ein einzelnes System, z. B. für das Cultursystem, und mittelbar durch dieses für das Ganze, Bedeutung erlangen können. Ausserdem ist auch das, was sie für sich, und in engern Kreisen sind, der Gesellschaft nicht gleichgültig; welches tiefer unten sich noch deutlicher zeigen wird.

Recht in die Mitte der Gesellschaft aber treten diejenigen, deren eigenthümlicher Darstellungstrieb einen starken gesellschaftlichen Willen entwickelt; besonders wenn sie zugleich beträchtliche Güter besitzen. (Man sehe das sechste Capitel.) Je grösser nun der Beitrag, den sie, durch das Quantum ihres Wollens, der Gesellung leisten: desto wichtiger ist es, dass dieser Beitrag der richtige sei. Schon das ist tadelnswerth, wenn Jemand auch nur den, einmal vorhandenen, Schwerpunct des gemeinsamen Strebens unbeachtet lässt; wenn Er sein — gleichviel ob grosses oder kleines — Gewicht ohne bedeutende Gründe so hinlegt, dass jener Punct dadurch verrückt werden könnte. Denn alles schwächt die Gesellung, was die Glieder über die Art und die Zwecke der Vereinigung in Ungewissheit setzt. Aber freilich, nie wird die Gesellung einen festen Zweck haben, so lange sie ihn aus den veränderlichen Umtrieben der Privatwillkür und der sich kreuzenden Interessen hervorsuchen muss. Einzig die Erhebung der Gemüther zu den Ideen — und auch diese nur, wenn sie zu einer präcisen Anwendung der Ideen auf die gegebenen Bedingungen

der äussern Existenz fortschreitet, — kann einen politischen Gedankenkreis hervorbringen, in dessen Mitte wesentliche und darum dauerhafte Vereinigungspuncte der Gesinnungen zu finden sein werden. Alsdann mag immerhin ein fortdauernder Disput diesen Gedankenkreis in Regsamkeit erhalten, geringe Verschiedenheiten der Meinungen mögen zu scheinbar wichtigen Verhandlungen Anlass geben; sie werden durch stete Rückkehr zu dem, worüber man einverstanden ist, eben das Einverständniss selbst nur mehr bevestigen und verstärken. Wiefern nun wirklich in den öffentlichen Wünschen schon die Anerkennung, die Ahnung der Ideen enthalten ist, in so fern Kraft und Rede anzuwenden, dass solche Wünsche zum deutlichen Bewusstsein erwachen: dies werden sich die Würdigern zur Pflicht rechnen; und zwar mit Hintansetzung eigner Lieblingsmeinungen, welche, unzeitig hervorgestellt, nur Schaden anrichten können. Hingegen, wenn die Willkür sich in Partheien theilt, werden sie sich wohl hüten, den unnützen Zank noch mehr zu erhitzen. Verschwinden die Bessern an der Spitze, dann zerfallen die Parthcien; wenigstens da, wo ein Unterschied ist zwischen Ehre und Schande. — —

Hebt, in der Mehrzahl der bedeutenden Gesellschaftsglieder, sich der bessere Geist: dann werden sich ihre Gesinnungen gegen einander, ihre Dienstplätze, ihre Beschäftigungen, leicht ordnen. Die Lebhaftigkeit der politischen Unterhaltung, die Kraft der Achtung für öffentliches Verdienst, die Concentration einer allgemein erworbnen Liebe, dies muss zusammen wirken mit dem richtigen Blick eines Jeden auf Geschäfte und Personen, damit dem Vorzüglichern sogleich die Uebrigen die Bahn eröffnen, welche zu seiner Stelle führt; damit es sich von selbst verstehe, dass jeder nur *die* Rolle zu übernehmen gedenke, die Er am besten spielen wird. Es ist alsdann zu erwarten, dass sie auf einander nicht minder hören, nicht schlechter merken werden, wie eine Gesellschaft von Musikern sich gegenseitig beachtet, um mit Vestigkeit und Gewandtheit Tact und Vortrag gemeinschaftlich zu halten und zu vollführen. —

Es könnte, endlich, auch Personen geben, deren Darstellungstrieb zwar auf gesellige Verhältnisse gerichtet wäre, aber, mit den Gegenständen der besondern Geschäfte nicht genug befreundet, desto stärker zurückgescheucht würde von dem Missfälligen eines auf die Ideen wenig achtsamen gesellschaft-

lichen Willens. Indem nun solche sich mit Mühe in irgend einem Winkel der öffentlichen Sphäre anbauen möchten, ohne einem vergeblichen Begehren nach grösserem Einfluss nachzuhängen, läge es ihnen nahe genug, sich zu vertiefen in den Gedanken einer möglichen Gesellschaft jenseits des Wirklichen und des Gegenwärtigen. Liessen sie ihrer Phantasie den Zügel schiessen, kennten sie nicht die Disciplin eines methodischen Denkens: so würden sie kaum umhin können, in seltsame Träume zu gerathen, die am Ende nicht nur keinen wirklichen, sondern auch keinen möglichen Boden, — und nicht nur keinen Boden, sondern vielleicht nicht einmal Recht noch Fug mehr für sich hätten. Wollten nun diese sich Weltbürger nennen: so würden sie freilich seltsam genug contrastiren mit den Patrioten, die ihrem Interesse die Grenzen eines Namens anzuweisen lieben. Beiden möchte wohl das offene Auge fehlen für das Wirkliche und für das Idealische zugleich. Die Ideen halten sich in der wirklichen Welt nicht immer innerhalb der Grenzen eines Machtgebiets, so wenig als sie es gleichförmig auszufüllen pflegen. Die Ordnungen des Rechts, die Hülfsmittel der Cultur, die Anfänge der Verwaltung liegen oft in ganz andern Kreisen, als in denen, welche die Landkarte zeigt. Es ist gleich verkehrt, in diese Grenzen das Auge einfangen zu lassen, und, durch sie zurückgestossen, ins Leere auszuschweifen. —

Indessen das Unbefriedigende vorhandner Gesellung mag allerdings der Beschränktheit einer einzelnen menschlichen Lebensperiode an die Seite gesetzt werden. Weder hier noch dort ist Raum zur vollständigen Entwickelung eines geistigen Daseins, worin alles das, was die innere Freiheit umfasst, seinen deutlichen Ausdruck finden könnte. So wenig nun die Darstellung der Ideen geeignet ist, den Charakter ungestümer Begehrungen anzunehmen: so gewiss dehnt sie sich auch überall aus, wo ihr eine Erweiterung bereitet ist. Wie sie nun jenseits des individuellen Lebens in die Gesellschaft eintritt: so auch sucht sie, jenseits der Gegenwart, die Zukunft.

ZEHNTES CAPITEL.

ZUKUNFT, SO FERN SIE ABHÄNGT VON DEN PRIVATWILLEN.

Nicht von dem, was jetzt für uns, nicht von dem, was zu irgend einer bestimmten Zeit für die Genossen derselben Zeit das Künftige sein mag, ist hier die Frage; denn das Eigenthümliche gewisser Zeitalter kommt hier nicht in Betracht. Alle Zeit hat ihre Zukunft; alle Geschlechter haben Pflichten gegen die folgenden.

Jedes Geschlecht überliefert dem nächsten *seinen* Begriff von Tugend. Wie vollständig oder mangelhaft, wie rein, wie verderbt es denselben aufgefasst und dargestellt hat in Rede und That: das ist der Maassstab, an welchem die Kommenden zunächst sich messen, und den sie wenigstens nicht schnell, und nicht allgemein, verändern, berichtigen, verfälschen können.

Dass nun von den Privatwillen die Zukunft nicht unabhängig sei: dies bedarf keines Beweises. Die Zukunft ist von keinem Einzelnen unabhängig; so gewiss alle Willen zusammengenommen die Gesellschaft entweder bilden, oder zu bilden unterlassen; und so gewiss *alle* Willensverhältnisse zusammengenommen den sittlichen Zustand der Gesellschaft ergeben.

Wiefern aber die Privatwillen hier unterschieden werden von den Formen und der Macht, kommt es vor allen Dingen darauf an, dass dieselben sich *als Privat*-Willen, und *nur* als solche auffassen, keineswegs aber sich unter einem Begriff denken, welcher mit denen der Formen und der Macht noch etwas gemein hätte. Diejenigen beginnen schon in ihrem Innern die Störung des Staats, welche irgend etwas vorzunehmen gedenken, das in die Sphäre der Machthandlungen fällt. Verabredungen, Gesellschaften, Geheimnisse, die vor der Macht sich fürchten, haben den stärksten Verdacht gegen sich, dass sie, in gleichem Grade, von Unrechtlichkeit, und von Unwissenheit in demjenigen herrühren, was von den Privatpersonen erwartet werden muss. Kann es je Fälle geben, wo ein ungeheures Uebel der *Gegenwart* selbst den Redlichen über die Schranken *seiner* Thätigkeit hinausführt: so ist es dann am wenigsten die *Zukunft*, für welche gesorgt wird; vielmehr wird die Zeit durch ihren Lauf erst wiederum die scharfe Grenze zwischen Privatpersonen, Formen und Macht bevestigen müssen. —

Von dem was hoch ist in den Staaten, von dem was gross erscheint in den Ereignissen, sich hinwegzuwenden, und auf den eignen Heerd das Auge zu heften: das ist die Bedingung, unter welcher die Privatwillen sich Einfluss auf die Zukunft schaffen können. Ihnen sind ihre Gesinnungsverhältnisse anheim gestellt. Und nicht oft genug kann es gesagt werden, dass die Familien, mit ihrer häuslichen Disciplin, der Schooss der Zukunft sind.

Die Zukunft wird ihre Herrscher mit sich bringen, und ihre Genies aller Art. Aber die Herrscher und die Genies thun nie etwas Anderes, und können nie etwas Anderes thun, als den Stoff bearbeiten, den sie vorfinden. Wie die Gesellschaft beherrscht werden kann, so *wird* sie beherrscht, nachdem die stärksten Kräfte sich ins Gleichgewicht gesetzt haben. Wie der Gedankenkreis geformt und erweitert werden kann: so wird er geformt und erweitert; und das desto gewisser, je älter und reicher er schon war.

Schafft ein häusliches Leben eine Generation von Menschen, die immer das Bequemste und Gelegenste suchen, immer den Sinn in jedes Neueste fügen; denen der Gedanke zu klar ist, und der Entschluss zu rauh, und die Arbeit zu schwer, und die Sitte zu streng; deren Tiefsinn Witz, und deren Umgang Convenienz geworden ist: dann weiss die Folgezeit zu erzählen, wie hülflos sich ein solcher Haufen in den ehernen Arm des Schicksals wirft, und mit sich spielen lässt von dem Ersten Besten den das Spiel unterhält.

Aber unter einer Menge starker Charaktere, die alle das Gleiche wollen und jeder für sich den Beschluss zu halten wissen, ist es noch nie einem Einzelnen eingefallen, das Gegentheil dessen zu unternehmen, was sie wollen. Selbst in dem Unglück, das die Ferne sendet, bleibt ihnen eine Achtung, die früh oder spät wieder zur Selbstbestimmung führt.

Nur ist es unmöglich, dass in den Häusern solche Charakter, die einzeln und zusammengenommen vest sind, erwachsen, wofern nicht schon eine gemeine Denkungsart vorhanden ist, die in allen Familien ein ähnliches Gepräge bewirkt.

Und diese gemeine Denkungsart kann nicht vest, sie kann am allerwenigsten auf einen *weit ausgedehnten* Boden und für *lange* Zeit allgemein sein und bleiben, wofern sie sich anlehnt an schwache Stützen veränderlicher Meinung, streitiger Satzung

engbegrenzter Localinteressen, spielenden Geschmacks, vergänglicher Gefühle. Nur was seiner Natur nach vest ist im Denken und in der Beurtheilung, das Wahre, das Würdige, das Classisch-Schöne, — sammt demjenigen Historischen, was durch eine hohe und allgemeine Achtung vielmehr, als durch getheilte Nationalinteressen, die Gemüther zu erfüllen vermag, — dies kann dienen zu Mittelpuncten eines Gedankenkreises, der grosse Menschenmassen für sich erziehen soll zur bürgerlichen Sicherheit und Wohlfahrt. —

Den Gang der Cultur, welchem die gemeine Denkart nachfolgt, kann nun zwar kein Einzelner vorzeichnen. Aber es können wohl die Einzelnen, theils, in der verbreiteten Gedankenmasse dasjenige aufsuchen, was den geforderten Eigenschaften nahe zu kommen scheint, und das Entgegengesetzte ausscheiden; sie können es in das Besondre gewisser Stände, in das Eigenthümliche der Familien hereinziehn; — nur dass der Kleinigkeitsgeist fern bleibe, der, anstatt das Allgemeine durchs Individuelle zu bereichern, das Vortreffliche zur Niedrigkeit herabdrückt: — theils können sie den vorhandenen Vorstellungsarten durch Kritik, durch wissenschaftlichen und darstellenden Geist zu Hülfe kommen; sie können Versuche machen, die Cultur zu fördern. Ob sie nun dabei bloss dem Zuge ihres Geistes folgen, — oder ihrem Gegenstande treu und hingegeben sind, — oder zugleich die Forderungen des Cultursystems befriedigen, — oder endlich sich überdies noch aller gesellschaftlichen Rücksichten erinnern, und insbesondre deren, die sie auf richtige Bildung gemeiner Denkart nehmen sollen, — oder auch, ob sie vielleicht die Dreistigkeit haben, alle diese Unterschiede durch ein leichtsinniges Machtwort für Nichts zu erklären: daran vorzüglich erkennt man den Charakter der für die Wissenschaften gebildeten Männer.

Aber nicht bloss dem Cultursystem können Privatpersonen, mit Hinsicht auf die Zukunft, ihre Beschäftigungen widmen. Auch für die Verwaltung und Rechtspflege giebt es eine Sorge der Einzelnen, die den mangelhaften Vorschriften der Formen, den ausbleibenden Antrieben der Macht, von selbst zu Hülfe kommt. Und je mehr eigne Energie von allen Seiten in die zur beseelten Gesellschaft gehörigen Systeme gelegt wird, desto leichter zeigt sich die Stellung, welche den Formen zukommt, und der Macht. So gewiss ein schwankender, und schwacher,

und fehlerhafter Gemeinwille das *erste* Uebel aller Gesellung ist, welches die übrigen unvermeidlich nach sich zieht: eben so gewiss wirkt jedes Zeichen von kräftiger und zugleich richtig begrenzter Thätigkeit in dem Einzelnen wohlthätig auf die Zukunft. Es ist einem Jeden aufgegeben, die Schranken der vorhandenen Gesellschaft zu durchforschen; nachzusehn, was dem Einverständniss in allen Puncten des Gedankenkreises, der Anschliessung in der Weise des Umgangs, in allen möglichen Berührungen der Menschen, dem Wohlwollen unter Einzelnen, in kleinern, in grössern Cirkeln, im Wege stehn möge. Es darf Niemand sich dasjenige zu Gute halten, wodurch er die Spaltungen vergrössern, — und noch vielweniger das, wodurch er vorhandne Uebel verschleiern, und so der Heilung entziehen könnte. Das Urtheil muss wach erhalten werden, welches Lob und Tadel richtig ausspricht. Man zeige von allen Seiten durch richtige Sinnesart die *Möglichkeit* einer richtigen Gesellung; dann, und nicht eher, wird die Wirklichkeit nahe sein.

Solche, und ähnliche Betrachtungen, deren Gewicht und Zusammenhang sich aus den früher entwickelten Grundsätzen leicht ergiebt, gelten insbesondre denjenigen, welche auf die kleineren Parthieen der Gesellschaft mit Autorität wirken können: den Gebildeteren in kleinen Ortschaften. Eben deswegen, weil sie nicht die Machthaber sind, steht es ihnen frei, sich solche Gesinnungsverhältnisse zu bereiten, vermöge deren es ihnen gelingen muss, eine beseelte Gesellschaft im Kleinen um sich her zu schaffen. Mögen sie Arbeiten austheilen, und Erholungen anordnen; mögen sie die Quellen der Unterhaltung erweitern; mögen sie *die* zusammenführen, die einander gefallen und lieben können; seien die Familienverhältnisse der Gegenstand ihrer Aufmerksamkeit und *behutsamen* Einwirkung; und bekümmere sie die Sorge, in die rechten Plätze die rechten Menschen, mit richtiger und erhebender Ansicht von ihren Dienstpflichten, hineintreten zu machen. — Man hat so oft die Vortheile vieler kleiner Staaten gepriesen. Wahrlich nicht die Vervielfältigung der Grenzen zwischen den Staaten, welche zur unaufhörlichen Fehde einladen, aber wohl die vielförmig freie Bewegung in jedem der kleinen Kreise, der Wetteifer von allen Seiten, die mindere Gefahr allgemein drückender Hindernisse des Bessern, dies konnte zu einem solchen Lobe den

Grund darbieten. Vernachlässige sich denn wenigstens die Gesellschaft in keinem ihrer Glieder; organisire sie sich mit eigenthümlichem Leben in jedem Theile; eile nicht Alles zum Centrum, ahme nicht jeder nach, was die Meisten thun; suche man die Innigkeit und Richtigkeit der Anschliessung vor ihrer Ausdehnunung: nur wohlgebildete Glieder machen den wohlgebildeten Körper; nur schöne Körper fügen sich zur schönen Gruppe zusammen.

EILFTES CAPITEL.

ZUKUNFT, ALS ABHÄNGIG VON DEN FORMEN UND DER MACHT.

Ihrer Natur nach, machen die Formen vorzugsweise Anspruch darauf, die Zukunft zu bestimmen. Sie wollen das Bestehende angeben, in welches die nach einander eintretenden Gesellschaftsglieder sich werden fügen müssen. Sie wollen das Zeitliche dem Fluss der Zeit entreissen. Es kommt darauf an, wo und wie sie sich selbst bevestigt haben.

Einige Formen wohnen in den Gemüthern der Menschen; der Vater empfiehlt sie dem Sohne, so lange das Gefühl des Wohlseins sie begleitet. Wären dergleichen Formen fehlerhaft: so würde man, um den Streit zu meiden, den Weg der Verbesserung nur durch die bessere Ueberzeugung suchen dürfen. Aendern sich aber mit der Zeit die Umstände: so werden auch die Formen, die guten mit den schlechten, allmälig lose und beweglich, und zeigen sich minder geschickt, das Ganze zusammen zu halten. Es verräth sich, dass sie, als blosse Formen, Nichts sind; dass sie nichts vermögen, wofern sie nicht entweder die Privatwillen oder die Macht für sich haben. Welche Thorheit, wenn man alsdann dieser oder jenen zu begegnen unternimmt durch neue Formen, die gar Nichts sind als leeres Wort!

Andre Formen stehn in grossen Gesetzbüchern verzeichnet, und bieten gegen die Verwirrung der Willkür eine Zuflucht dar für mannigfaltige Verhältnisse, bei denen es viel wichtiger, oder doch weit mehr unmittelbares Bedürfniss ist, *dass*, als *wie* sie geordnet seien. Solche Formen können sich halten als blosse Begriffe, wenn sie in dieser Eigenschaft nur die logi-

schen Forderungen der Bestimmtheit und Vollständigkeit leidlich erfüllen. Wie nun diese sich dem Verstande, der Bequemlichkeit, und dem Verlangen nach Zuverlässigkeit empfehlen: so sollten in der beseelten Gesellschaft alle Formen auch noch den sittlichen Geschmack für sich gewinnen, der in ihnen ein concentrirtes Bild der ganzen Vortrefflichkeit fände, welche von den einzelnen wirklichen Verhältnissen nur nach Zeit und Umständen, also zerstreut und zerbrochen, könnte dargestellt werden.

Ob aber vorhandene Formen, so fern sie wenigstens die Puncte anzeigen, von denen die unterrichteten Gesellschaftsglieder gemeinschaftlich ausgehn, einer bessern Zukunft förderlich oder hinderlich seien; dies wird sich ermessen lassen, wenn man ihren Einfluss auf die Beschäftigungen, auf die Verhältisse der Gesinnungen, Familien, und Dienste betrachtet. Sie können die Geschäftigkeit stören, den Geist seiner Betriebsamkeit, seiner Hoffnungen berauben; sie können durch allerlei Grenzlinien die Berührungen vermindern, wodurch Gesinnungsverhältnisse gestiftet werden; sie können die Familienverhältnisse hindern, das Ganze der Gesellschaft continuirlich zu durchranken. Besonders wichtig aber ist das Gebäude von Dienstplätzen, wodurch die Menschen eingeladen werden, sich in solcher oder andrer Eigenschaft dem Staate zu widmen. Häufig genug sieht der Einzelne überhaupt nicht viel mehr in dem Staate als nur eine Menge von Stellen, welche, über und unter einander geordnet, sich dem Glück, der Klugheit, und den verschiedenen Neigungen als Kampfpreise darbieten. Von dieser Seite, wenn je von irgend einer, kann der Staat pädagogisch wirken. Die erste Regel sei hier: diese Wirkung so spät als möglich bei der Jugend gelten zu machen. Denn es ist der höchste Vortheil der Erziehung, lange allgemein zu bleiben; und der höchste Vortheil wahrer Gesellung, Menschen zu besitzen, die Mehr seien als die Hüter ihrer Posten. Ferner seien die Stellen im Staate geeignet, Freiheit von Sorgen, und diejenige Art von Ehre zu ertheilen, die der beseelten Gesellschaft gelten muss. Für das Genie muss man Stellen erfinden, die mit ihm verschwinden. Niemand muss genöthigt sein, zwischen maschinenmässiger Arbeit und unwürdiger Erholung sich hin und her zu bewegen. Genug zur Erinnerung an früher entwickelte Begriffe!

Doch die Verschiedenheit der gesellschaftlichen Ideen führt noch auf eine Bemerkung, welche für die Anordnung des Dienstgebäudes wesentlich sein würde, wenn ihr die Schranken der Gesellschaft eine praktische Bedeutung gestatteten. Man kennt die Diener der Rechtsgesellschaft und des Lohnsystems, nämlich die Pfleger der Justiz. Wie die genannten Theile der Gesellschaft ihrer Natur nach am frühesten vorschreiten, so haben sie auch längst ihren Dienern eine Achtung erworben, derenwegen die Macht Bedenken trägt, sich in die Ansprüche der Richter einen Einfluss zu verstatten. Etwas Aehnliches zeigt das Cultursystem in seinen Kunstrichtern, obwohl nach Art der natürlichen Schwierigkeiten, womit dies System zu ringen hat. Das alte Rom kannte Censoren; diese dürfte man der beseelten Gesellschaft zueignen, als Männer, die vorzugsweise dem gesellschaftlichen Gewissen seine, zwar leise, aber sehr vernehmliche Sprache geben. Aber wo hat das Verwaltungssystem seine Richter? In der Idee gebühren ihm eben sowohl Diener, — welche, ohne Furcht vor störenden Machtgriffen, nach Regeln, die wenigstens für gewisse Zeit die Präsumtion für sich haben, die Verwaltung ordnen, — als es dergleichen giebt oder gab für die andern Systeme. Wo ist, müsste man hier zuerst fragen, das allgemein gegenseitige Wohlwollen, welches allein ein Verwaltungssystem begründen kann und darf?

Nicht so wie mit den Formen, welche nach dauernder Gleichförmigkeit ihres Einflusses streben, verhält sich's mit der Macht. Das Reich der letztern liegt in der Gegenwart. Sie befiehlt; aber sie will selbst ihren Befehl noch beherrschen. Für keine nachfolgende Zeit will sie gebunden sein an die vorhergehende. Sie verlangt stets neuen Gehorsam gegen ihr neues Gebot. Und in der That, jede Zeit folgt *der* Herrschaft, die über sie verhängt ist. Jedoch, nicht immer rechnet die Macht auf die Veränderung ihrer Gebote, auf die Veränderlichkeit der Herrschaft. Manches sucht sie zu bevestigen durch Formen, die sogar ihrer eignen Hand keine Beugung mehr gestatten sollen. Dass nun ein solches Hülfsmittel nicht eben das zuverlässigste ist, haben wir gesehn. Formen, die Niemand liebt, vollends wann sie irgend einmal Gewalt gegen sich reizen, besitzen kein Princip der Dauer in sich selbst. Einrichtungen, die in früherer Zeit grosse Geister für die Bequemlichkeit ihrer eignen, kräftigen, geübten Hand erschufen, sind zerfallen, sobald diese Hand

nicht mehr wirkte. Es scheint also, dass es sicherer würde zum Zweck geführt haben, wenn die Privatwillen für dergleichen Einrichtungen wären gewonnen worden. Und dies erinnert an eine Ergänzung der bisher entwickelten Begriffe, welche dem Zusammenhange nicht wird fehlen dürfen. Da es nämlich im theoretischen Begriff der Gesellschaft nicht möglich ist, Macht an ihrer rechten Stelle zu denken, ausser nach Voraussetzung bestimmter Vereinigung der Privatwillen zum Gemeinwillen: so entsteht die Frage, wie in einer wirklich vorhandnen Gesellschaft die Macht, beim besten Willen, im Stande sein sollte, ihr Geschäft richtig zu vollführen, so lange die Verwirrung, die Unschlüssigkeit, die Schlechtigkeit der Privatwillen fortdauert; so lange die Menschen im eigentlichen Verstande nicht wissen was sie wollen. Man kann wohl der Vorstellung Raum geben, dass etwa ein grosser Wohlthäter der Nation, bloss durch seine persönliche Wirksamkeit, oder auch, dass eine Verbindung mehrerer edler Männer, das Fehlervolle eines solchen Zustandes auf eine Zeitlang minder fühlbar mache; aber an eine gründliche Heilung des Uebels ist nicht zu denken, ausser in den Gemüthern der Menschen selbst. — Es darf nun die gegenwärtige Ueberlegung durchaus nicht verwechselt werden, mit der Untersuchung über die Möglichkeit einer innern Garantie des Staats. Sei eine solche Garantie vorhanden: sie nützt nichts, so lange kein Gemeinwille, und keine zu ihm passenden Formen sich gebildet haben, die doch selbst erst den Gegenstand der Garantie ausmachen könnten. Vielmehr das nämliche, was von aufmerksamen Geschäftsmännern kann erwartet werden, Auffassung der vorhandnen Elemente eines künftigen Gemeinwillens, dies müsste durchgeführt werden, sollte es dem Staate nicht an dem ersten seiner Factoren fehlen. Etwas, das die Macht beschränke, kann dazu nicht taugen; wie überall im Staate nichts vorhanden sein soll, was dieselbe in ihrer richtigen Wirksamkeit hemmen könnte. Wohl aber etwas Solches, das von ihr, entweder in Rücksicht auf die Beobachter, oder schon wegen des Wunsches, für die Zukunft zu wirken, keine Störung befürchten, sondern eher Unterstützung hoffen dürfte. Eine Vereinigung von Personen also, welche folgender Aufgabe gewachsen wären: das, was die Menschen, im Gefühl ihrer Bedürfnisse und ihrer vernünftigen Wünsche, wirklich wollen, zu erkennen und zur Sprache zu

bringen; das Mannigfaltige desselben so auszugleichen, dass es sich als Ein Wille denken lasse; diesen Willen als eine offene Erklärung, oder so fern er fehlerhaft ist, als ein aufrichtiges Bekenntniss allgemein vorzulegen; sowohl zur Censur der Weisesten, als zur Nachricht für die Geschäftsmänner und die Macht. Diese vereinigten Personen hätten also nichts zu bewilligen, noch zu legalisiren. Sie müssten von selbst verschwinden, sobald ihnen (die sich selbst ergänzen möchten) die Virtuosität ausginge, sich, auf der einen Seite, die nöthigen Berichte zu schaffen, auf der andern ein wo nicht geneigtes, so doch unbeleidigtes Ohr zu sichern. Nachzuforschen, wie Eins und das Andre möglich sei, ist nicht dieses Orts. Die grösste Frage wäre, ob Personen von solcher Virtuosität sich fänden? Und wo für den richtig geordneten Staat die Menschen fehlen, da wird er ewig nur im Begriff vorhanden sein.

ZWÖLFTES CAPITEL.

GRENZEN DER GESCHAEFTIGKEIT.

Zur classischen Bildung eignet sich gleich wenig das Gemeine, und das Excentrische.

Mögen Einige scheu werden, Andre Widerwillen empfinden beim Zurückschauen auf das durchlaufene Feld, — beim Ueberdenken so vielfacher Sorge und Wachsamkeit, welche erforderlich ist, damit in der Tiefe des Innern der Adel der Gesinnung, in den Weiten der Gesellschaft und der Zukunft die Richtigkeit aller Verhältnisse nach Möglichkeit bewahrt bleibe. Nur diejenigen nähern sich der Tugend, die frei sind von der Furcht, ein so geregeltes Leben möchte der Heiterkeit ermangeln; die selbst hineinstreben in die Gebundenheit, worin die Willkür aufhört; denen keine Zeit fliesst, wo sie nicht im Dienst der Ideen zu erfinden und zu wirken hätten.

Jedoch, unter Menschen findet sich zuweilen die unwillkommne Erscheinung, dass eine gewisse Vielgeschäftigkeit, die zwar das Beste im Auge hat, sich gleichwohl härtere Vorwürfe zuzieht, als die Lässigkeit des gemüthlichen Leichtsinns, ja als die Schlechtigkeit selbst. Und wenn schon in dem Vorher-

gehenden eigentlich ganz enthalten ist, was zur Erklärung und zur Warnung hierüber kann gesagt werden: so ziemt es sich doch, dass die praktische Philosophie den Antrieben, die sie erwecken möchte, selbst die nöthigen Grenzen noch ausdrücklich zu setzen nicht versäume; wäre es auch nur, damit die Klagen über Vielgeschäftigkeit nicht am Ende sogar die Wissenschaft treffen.

Erinnere sich denn jeder, den eine edle Sorge handeln macht, zuvörderst der Andern um ihn her, die nicht nur in Rücksicht ihrer Güter, sondern auch in Rücksicht *ihres Wirkens*, den Streit vermieden wissen wollen. Es sind deren *Mehrere*, welche das Gute erhalten und das Bessere befördern möchten. Führt nicht die gleiche Ueberzeugung sie zu gemeinsamen Maassregeln: so werden sie sehr leicht im Widerstreben einander zugleich missfallen und schaden. Welche Heilung gegen ein so grosses Uebel? *Einverständniss!* Welche Bedingung, um dieses Heilmittel zu gewinnen? Wissenschaft! — und, achtungsvolles Zurücktreten von beiden Seiten, um sich zu besprechen vor dem Handeln! Aber wenn die Geschäfte drängen? Dann behaupte den Platz, wer ihn hat; oder nehme ihn ein, wer am nächsten ist: diese Sorgfalt, den Streit *möglichst* zu entfernen, erwirbt Zutrauen für die Folge. Niemanden aber reisse ein taumelnder Heroismus fort bis zur Verhöhnung der Verhältnisse, die durch eine Idee ursprünglich bezeichnet sind. — Die Kunst, den Gemüthern bessere Ueberzeugung und edleres Wollen einzuflössen; diese ist erhaben über dem Streit. —

Bald vereint mit dem Vorwurf, bald ohne ihn und für sich allein, lässt sich wider die Vielgeschäftigen eine Missbilligung vernehmen, mit Ermahnungen, es möge doch jeder zuerst für sich, ja vor allem für die ersten Bedingungen seiner Existenz sorgen, ehe er unternehme, was für schwache und hinfällige Kräfte zu schwer sei, und was nur eine übermüthige Meinung von der eignen Bedeutsamkeit und Fähigkeit zu erkennen gebe. Wie oft auch diese Missbilligung sich irren mag: es ist schlimm, wenn sie recht hat. Es ist schlimm, wenn eine Sittenlehre ihr Ziel so *hoch* steckt, als ob sie darauf ausginge, das Irdische zu *erniedrigen;* schlimm, wenn sie, die freilich über die Schranken des Ausführbaren und Thunlichen nicht zureichend sprechen kann, weil ihr die Principien zur Untersuchung des Möglichen nicht eigenthümlich sind, — sich den Schein zuzieht, als ver-

lange sie, dass man dasjenige vergesse, was sie gezwungen ist zu ignoriren. — So wenig die Auffassung einer Wissenschaft dann vollendet ist, wann dem Auffassenden noch die Begriffe und Sätze bloss in derjenigen Reihe hinter einander folgen, und gleichsam im Durchdenken ablaufen, wie der Vortrag sie legte und trennte, weil er sich den Bedingungen der successiven Darstellung unterwerfen musste: eben so wenig würde die Auffassung des gesammten Wissens dann gehörig vollführt sein, wann über einer Wissenschaft die andre, und über den Lehren der Schule die Lehren der Erfahrung vergessen würden; da vielmehr die Begriffsreihen verschiedener Wissenschaften in einander verwebt, und die Notizen der Erfahrung dem Allgemeinen, was die Schule lehrt, zur nähern Bestimmung angefügt werden sollen. Jener Missbilligung eines zu hoch fliegenden Strebens, so fern sie gegründet ist, zu entgehn, dies erfordert nicht mehr noch weniger, als was ohnehin den richtigen Gebrauch der praktischen Philosophie bedingt. Es muss ein Jeder die Wissenschaft in *sein* Leben, in seine Verhältnisse einführen, nach vorgängiger Erkenntniss und Anerkennung alles des Besondern, des eigenthümlich Begrenzten, was er in dieser seiner Sphäre antreffen wird. Aber genau diese nämliche Forderung ist schon oben gemacht worden; und es bleibt nur übrig zu erwähnen, dass die *Stimmung* zu solchem Uebergange von den Ideen in das Einzelne der Wirklichkeit durch die rein theoretische Speculation herbeigeführt werden kann; welche, indem sie die Schärfe des Denkens mit mehr Anstrengung suchen muss, als die von der ästhetischen Beurtheilung leichter getragene praktische Philosophie, dagegen auf den ästhetischen Charakter für sich ganz Verzicht leistet, und sich bloss mit der allgemeinen Denkbarkeit der Erfahrung beschäftigt.

Und nicht bloss die Anwendungen der praktischen Philosophie rufen das theoretische Denken zu Hülfe. Sondern das Handeln lässt Raum für das Denken und gestattet ihm Musse, auch ganz ohne Rücksicht auf den Gewinn, den das letztre wiederum jenem bringen möchte. — Man beschliesse irgend eine That. Der Entschluss mag herstammen von den Ideen; er mag bestimmt sein durch Maximen der Klugheit; er mag diejenigen Wege suchen, welche die Eigenthümlichkeit des einzelnen Falles am besten geöffnet und gebahnt hat. Die That sei nun vollzogen. Wird man sich jetzt der Unruhe über-

lassen, die den abgeschossenen Pfeil noch in seinem Fluge leiten möchte? Vielmehr, man wird den Unterschied fühlen zwischen dem innern und dem äussern Erfolge. Der innere ist sogleich vollständig vorhanden, sobald die Ueberzeugung eintritt, es sei gehandelt, wie gehandelt werden konnte und sollte. Der äussere Erfolg mag nun sein Ziel erreichen, über das Ziel hinauswirken, oder es verfehlen: das Warten darauf gleicht allem Warten auf die Ereignisse des Glücks, oder allenfalls dem Beobachten der Naturgesetze und der menschlichen Sinnesarten. — Freilich, manche Handlung gleicht einer Frage; die eine Erwiederung nur wünscht, um darauf abermals antworten oder von neuem fragen zu können. Aber je länger eine solche Reihe sich fortziehn möchte: desto weiter trenne sich im voraus das Gemüth von dem Gegenstande, den es nur *vielleicht* am Ende zu erreichen meint. Jeder einzelne Schritt eines solchen Forthandelns muss zugleich eine geschlossene Handlung sein können; oder die Richtigkeit des Schrittes war nicht gehörig gesichert. Und so wird denn das Zuschauen bei den Erfolgen des eignen Thuns eben so mässig interessiren, eben die kühle Stimmung gestatten, eben so fest in den Grenzen der nüchternen Beobachtung und Forschung verharren, wie alle andre Betrachtung des Ganges der Dinge. Nicht, wie das Schicksal mit einem Ungestüm, den es selbst nicht halten kann, dahin fliegt, wird der thätige Mann hineingerathen in ein unwillkürliches Treiben und Getrieben-Werden: sondern die Ruhe der Vernunft wird er wieder finden bei jedem Absatz in seinem besonnenen Verfahren. Sei es nun ein Ruhen in der Freundschaft mit den Dingen umher; in dem Glauben an die Herrschaft des Besseren, welche wir dem *Besten* verdanken. Oder sei es, um *diese* Ruhe zu gewinnen, zuvor noch ein sinniges Wandeln zwischen dem Zeitlichen und dem Zeitlosen, dem Geschehen und dem Sein. Dem gestärkten Sinn werden nach solcher Erholung die Ideen heller leuchten; es wird ein reineres Wirken die Erhebung des Gemüths bezeugen.

ANHANG.[1]

I. Umgearbeiteter Anfang der Einleitung S. 1—17 [oben S. 3—9.]

Jeder Mensch berathschlagt für sich und seine Freunde, was zu thun und zu lassen sei. Am Ende handelt Mancher ohne vesten Entschluss.

Jeder pflegt sich als Theil eines grössern Ganzen zu betrachten. Dann genügt kein beliebiger Entschluss, sondern die Berathschlagung muss einen gemeinschaftlichen Willen ergeben, den Alle für den besten erkennen.

Aber Geschichte und Religion veranlassen noch überdies eine Art von Ueberlegung, wobei wir unparteiisch urtheilen wollen, indem wir persönlich entweder nicht vom Gegenstande der Betrachtung berührt werden, oder doch ihn gar nicht in der Gewalt haben.

Vestigkeit, *Allgemeingültigkeit*, und *Unparteilichkeit* der Entschlüsse, die wir für uns oder im Namen Andrer fassen, hat man schon seit ein paar Jahrtausenden durch die praktische Philosophie zu sichern gesucht; welche zu diesem Zwecke theils in die innersten Gesinnungen, theils in alle menschliche Verhältnisse bis zu den grössten hinauf, eindringen muss.

Diese Wissenschaft war durch Pythagoras vorbereitet, gewann durch Sokrates und Plato vesten Grund, wurde von den Stoikern ausführlich vorgetragen, vom Cicero nach griechischen Mustern rhetorisch dargestellt, — späterhin von den römischen Juristen und zu christlichen Religionsvorträgen benutzt; und kam nach der Wiederherstellung der Wissenschaften in dop-

[1] Vgl. das Vorwort zu diesem Bande.

pelter Gestalt wieder zum Vorschein; nämlich als Naturrecht und Moral. Nämlich die Moral redete mit den einzelnen Menschen von der Sünde und den guten Werken; daneben aber redete Hugo Grotius (nach andern Vorgängern) über Krieg und Frieden mit den Mächtigen, um ihnen den Menschen als ein geselliges Wesen darzustellen, während Hobbes das Gedränge der Menschen gegen einander ins Auge fasste.

Eigentlich bearbeitete man eine und dieselbe Wissenschaft von zwei Puncten her. Hätte man ohne Fehler gearbeitet, so wären allmälig beide Darstellungen in einander gefallen. Allein Thomasius meinte in der Unterscheidung des *iustum* vom *honestum* und *decorum* eine Grenzbestimmung zweier Wissenschaften zu finden, welche durch den Begriff des rechtlichen Zwanges von Gundling und Gerhard bevestigt werden sollte. Seitdem meinten allmälig die Juristen nur das Naturrecht, die Theologen nur die Moral nöthig zu haben; indem die Einen zu hohen Staatswürden, die Andern zum Himmel hinauf schaueten. Wolff aber, der *zwei* Theile der praktischen Philosophie unter den Namen Ethik und Politik anerkennt (dessen Logik §. 63), das Naturrecht dagegen (als *scientia actionum bonarum et malarum*) in der Ethik und Politik will vorgetragen wissen, (zwischen welche er übrigens noch die Oekonomik, die Lehre von der häuslichen Gesellschaft einschiebt,) hatte auch von einer *philosophia practica universalis* geredet, welche die allgemeinsten Gruudlehren enthalten sollte.

Dieser Zustand der Wissenschaft spiegelt sich noch in Kant's Bearbeitung derselben. Unter den Namen: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft, wird von ihm das Allgemeinste der praktischen Philosophie untersucht, um den kategorischen Imperativ als ersten Grundsatz vestzustellen. Dann folgen Rechts- nnd Sittenlehre, geschieden durch den Begriff des Zwangsrechts oder der vollkommenen Pflichten. In eben diesem Sinne arbeitete Fichte, jedoch schon mit bedeutender Entfernung vom kategorischen Imperative. Dahin gehört auch mit vielen Andern das hufeland'sche Naturrecht.

Allein Hugo nannte das Naturrecht eine Todschlagsmoral; und forderte statt dessen eine Philosophie des positiven Rechts. Schleiermacher nannte es (Krit. d. Sittenl. S. 470) eine Unform, welche von der rechten Ethik müsse zerstört werden.

Hegel zog in sein Naturrecht die Grundbegriffe der Moral hinein. Stahl, der Anhänger Schelling's nnd Savigni's, lehrt eine christliche Rechts- und Staatslehre, die ganz theologisch von der Welt als dem Leibe Gottes und vom Sündenfall beginnt. Droste-Hülshof findet, dass die Rechtslehre sich an die Sittenlehre nothwendig anschliesst. Diese Zeugnisse* können vorläufig unsre Behauptung bestätigen, dass die Trennung zwischen Moral und Naturrecht, wenn nicht ganz grundlos, so doch unzweckmässig ist, und zu dem heutigen Zustande der Wissenschaft durchaus nicht passt. Weiterhin wird die Lehre von den praktischen Ideen zeigen, dass man zweierlei Theilung verwechselt hat. Nämlich der Ideen sind fünf, alle diese aber haben eine doppelte Anwendung, theils auf den Einzelnen, theils auf die Gesellschaft und den Staat. Jede dieser beiden Anwendungen erfordert, dass man sämmtliche Ideen, sowohl die, welche von den Theologen und Moralisten, als die, welche von den Juristen vorzugsweise pflegten benutzt zu werden, bei einander habe und in der engsten Verbindung zugleich vor Augen habe. Eher könnte man die beiden Anwendungen getrennt behandeln; und dies mag immerhin geschehen in den Vorträgen der Theologen und Juristen für ihre nächsten Vorbereitungen zur Amtsführung; allein Niemand darf vergessen, dass er zugleich als Einzelner und als Mitglied der Gesellschaft seine Rechte und Pflichten zu überlegen hat; daher das Getrennte sich wieder vereinigt.

Die Begriffe von *Rechten, Gütern, Tugenden* und *Pflichten* sind demjenigen, der sich zur praktischen Philosophie wendet, nicht mehr fremd. Denn er weiss, dass sie alle sich auf unser Thun und Lassen beziehn; und dass die Bearbeitung solcher Begriffe es ist, welche der Name: praktische Philosophie, ankündigt. Es ist ferner bekannt genug, dass bei Rechten an Erlaubtes, bei Gütern an Begehrtes zu denken ist; dass Tugenden gelobt, Pflichten geboten werden. Daraus ergiebt sich, dass ein Zusammenhang unter jenen Begriffen stattfinden müsse. Wo Erlaubnisse nöthig sind, da giebt es auch Verbote; wo Erlaubnisse benutzt werden, da wird etwas begehrt oder verabscheuet; vom Lobe aber ist das Gegentheil der Tadel, und dieser bleibt

* Vergl. noch Mackeldey Lehrb. d. heut. Röm. R. §. 112. „Die Rücksicht auf Erzwingbarkeit war bei den Römern gar nichts Wesentliches."

nicht aus, wo das Unerlaubte begehrt oder gar vollzogen wird. Es fragt sich nun, wo man beginnen müsse, um zur Darstellung dieses Zusammenhangs den rechten Faden zu finden?

Beginnt man beim *Rechte*, so geräth man sogleich in das Gedränge der Ansprüche, wodurch die Menschen einander ihre Freiheit beschränken. Denn jeder ist geneigt, dieselbe so weit als möglich auszudehnen; bald unter dem Namen ursprünglicher Menschenrechte; bald durch Vorgreifen und Berufung auf älteres Recht; bald durch grössere oder engere gesellschaftliche Verbindungen. Daraus würde ein wechselseitiger, aber sehr veränderlicher Zwang entstehn, indem die Macht der Menschen bald wächst, bald abnimmt; wenn nicht Verbote, um Einhalt zu thun, hinzukämen. Mag nun jeder in seinem Innern solche Verbote aussprechen, oder ein höherer Wille wirksam sein, von welchem das Verbieten ausgeht: jedenfalls führt uns der Gehorsam, wodurch dem Verbote Folge geleistet werden soll, vom Rechte auf den Begriff der Pflicht zurück, wäre es auch nur durch den sehr gewöhnlichen Schluss, was nicht verboten, das sei erlaubt.

Wir können also beim Recht die Untersuchung jenes Zusammenhangs nicht anfangen, da jedenfalls zuerst die Pflicht muss erwogen werden, um das Erlaubte vom Verbotenen zu sondern.

Unter den drei Begriffen von *Gütern*, *Tugenden*, *Pflichten* scheint ein solcher Zusammenhang statt zu finden, als ob man nur nöthig hätte, irgend einen derselben, gleichviel welchen, zu entwickeln, um daraus die richtige Bestimmung auch der andern beiden zu gewinnen. Denn wenn die Güter als Zielpuncte vestgesetzt wären, so würde die Tugend den Anfangspunct des Weges, die Pflicht aber den Weg selbst bezeichnen. Daher möchte es im Wesentlichen einerlei sein, ob man den Weg unmittelbar beschriebe; oder dessen Anfang sammt der Richtung vestsetzte, in welcher fortgehend die Zielpuncte nicht verfehlt werden könnten; oder ob aus der Kenntniss dieser letztern auf den Weg und dessen Anfang geschlossen würde. So gäbe es drei gleich mögliche Formen der Sittenlehre, welche sämmtlich zu kennen nur der Vollständigkeit wegen bei einem so wichtigen Gegenstande nöthig wäre; nämlich die Form einer Güterlehre, Tugendlehre, und Pflichtenlehre.

Was nun zuvörderst die *Güterlehre* anlangt, so warnt gegen sie, in wiefern sie der Tugend- und Pflichtenlehre die Grund-

lage darbieten würde, theils schon die Auctorität Kant's; theils aber ist auf der Stelle klar, dass man ihr eine fremde Gestalt aufzwingen würde, wenn unter Gütern nur diejenigen Gegenstände sollten verstanden werden, wonach der Mensch in sofern strebt, als er tugendhaft ist und Pflichten erfüllt. Ein Gut ist jeder Gegenstand in dem Maasse, wie er begehrt wird. Der Wille also giebt hier den Maassstab. In der Sittenlehre aber wird vermöge der Begriffe von Pflicht und Tugend vorausgesetzt, der Wille solle selbst gemessen werden, welches nicht möglich ist, wenn er das Maass angiebt. Der Wille, sofern er *gut* oder *böse* heisst, wird gemessen; er unterliegt demnach hier einer ganz andern Betrachtung, als dort, wo nach ihm die Güter und Uebel abgemessen werden.

Dennoch ist es ein grosser Fehler, wenn die Güterlehre, ohne andre als zurückweisende Erwähnung, in der praktischen Philosophie ganz übersprungen wird. Um den Willen richtig zu beurtheilen, muss man ihn wenigstens erfahrungsmässig, und ohne Vorurtheile falscher Psychologie, vor Augen haben. Es giebt aber im Menschen nicht bloss Einen Willen, sondern Wille ist nur der Name für ein mannigfaltiges Wollen und Nicht-Wollen; welchem eine noch grössere Mannigfaltigkeit des Begehrens und des Abscheues, der Zuneigung und Abneigung, mehr oder weniger beharrlich und stark, theils vereinzelt, theils verknüpft und gegenseitig bedingt, zum Grunde liegt; und es ergiebt sich aus der Gunst oder Ungunst der Lebensumstände, womit dies Alles zusammen trifft, eine nicht geringere Mannigfaltigkeit von Gemüthszuständen, Gefühlen und Affecten. Von einzelnen Gütern ist deshalb noch weit bis zum Wohlsein und der Fröhlichkeit; vollends bis zur Zufriedenheit, Heiterkeit, Glückseligkeit; eben so unterscheiden sich einzelne Uebel, Entbehrungen, Schmerzen, von Unbehaglichkeit, Verstimmung, Unzufriedenheit, Unglück, Pein, Qual. Betrachtet man nun den Willen als bildsam: so kann die Glückseligkeitslehre nach *äussern* und nach *innern* Bedingungen abgehandelt werden; ihre letztere Hälfte wird dann leicht den Schein der Tugendlehre annehmen; indem der Wille sich darauf einrichtet, mit den Umständen zufrieden zu sein. Aber auch in wiefern dies nicht ausführbar ist, (wegen natürlicher Bedürfnisse und Strebungen, die sich nicht ändern lassen,) weiss der Mensch im allgemeinen, dass man ihm Vorwürfe machen würde, wenn

er, sein Wohl für sich und die Seinigen vernachlässigend, Fremden zur Last fiele. Hieraus, ohne nähere Ueberlegung, was und wieviel von Recht, Tugend, oder Pflicht solchen Vorwürfen zum Grunde liegen möchte, folgt sogleich die Nothwendigkeit, Bedürfnisse, Mittel, und Hindernisse mit Rücksicht auf das Veränderliche im Laufe des Lebens in Betracht zu ziehen. Es wird also gefragt, was schwerer, was leichter zu ertragen und zu entbehren sei. Dies muss zum Theil das Individuum sich selbst beantworten; grossentheils aber gehören hieher die Lehren des erfahrungsreichen Alters an die unerfahrene Jugend. Bleibende Güter müssen von Scheingütern unterschieden werden; die unvermeidliche Folge der verschiedenen Lebensperioden soll im voraus überschaut sein. Hieher gehört auch Kenntniss der Verhältnisse, in Ansehung des Staats, des Zeitgeistes, der Culturstufen; und nothwendige Lebensklugheit wegen des, gleichviel ob vermeidlichen oder unvermeidlichen, jedenfalls wirksamen Egoismus Anderer, und der Bedingungen, unter welchen es möglich ist, demselben sich entweder anzuschliessen, oder ihm auszuweichen, um irgend eine Stellung unter Menschen zu behaupten. Aus diesem Allen soll sich eine Lebensordnung und ein Lebensplan ergeben; verbunden wo möglich mit Stetigkeit in der Befolgung, nöthigenfalls aber mit Nachgiebigkeit gegen die Umstände. So entspringen nun allerdings Vorschriften, welche Pflichten bestimmen; und ein Lob oder Tadel, wodurch ein Unterschied zwischen Tugend und Laster hervorgeht. Denn der Mensch soll seine Empfindlichkeit mässigen sowohl in Genuss als Entbehrung; er soll Bedürfnisse und Ansprüche beschränken, die Kräfte schonen, üben, stärken; das Nöthige erwerben, sichern, vertheidigen, planmässig gebrauchen. Er soll dies Alles aus dem Standpuncte einer Glückseligkeitslehre ansehen; welche die höhern Begriffe von Tugend und Pflicht nicht gerade leugnet; aber, so lange diese nicht entscheidend hervortreten, ihn vorläufig durch ihre Anweisungen in Thätigkeit setzt, damit er den Weg des Lebens überschaue und möglichst zu ebnen suche. Bleibt dagegen die Glückseligkeitslehre allein stehn, so endigt sie in Gemächlichkeit, in falscher Tröstung wegen unvermeidlicher Schmerzen, und oft in Lebensüberdruss. *

* Vergl. Schleiermacher Krit. d. Sittenl. S. 114—118.

Wenden wir uns an den Begriff der *Tugend:* so bemerken wir bald in ihm eine eigenthümliche Dunkelheit, derenwegen er nicht geschickt ist, einen Anfangspunct der Untersuchung darzubieten. Tugend ist das eigentlichste Lob für eine Person; nicht für ihre äussere Erscheinung, sondern für ihr Innerstes, für ihr wahres geistiges Wesen. Was aber ist eine Person, und zwar in ihrem verborgensten Innern? Und wie verknüpft man mit dem Begriffe hievon ein Urtheil des Lobes? — Persönlichkeit ist Einheit des Ich, welches in allem Wechsel des Lebens Sich Selbst erkennt. Aber was das Ich in Sich findet, das ist nach Zeiten und Umständen höchst verschieden. Wie besteht dabei die Einheit? Und was in dieser, an sich gleichgültigen Einheit, ist in dem Einen der Gegenstand des Lobes, im Andern der Gegenstand des Tadels? — Sollte die Beantwortung dieser Fragen *den Anfang* der praktischen Philosophie ausmachen: so müsste die Metaphysik vorausgegangen sein. Die Metaphysik aber ist seit ein paar Jahrtausenden der Schauplatz für streitige Meinungen, während die Begriffe von Tugend und Pflicht jedem klar, wenigstens zugänglich sein sollen. Daher gab *Kant* ein sehr übles Beispiel, als er von einer Metaphysik der Sitten redete. Uebrigens muss der Metaphysik überlassen werden, zu zeigen, dass sie schlechterdings nicht im Stande ist, die praktische Philosophie zu begründen.*

Sucht man denjenigen Begriff von Tugend auf, welcher im gemeinem Leben im Umlauf ist, so findet man denselben veränderlich und sehr unsicher; und eben so die Begriffe von den Gegentheilen, von der Untugend, dem Laster, der Bosheit. Man hört von einzelnen Tugenden, z. B. Mässigung, Vorsicht, Muth, von denen nicht klar ist, ob sie nicht der Glückseligkeitslehre angehören. Man findet nicht bloss eine thätige Tugend, sondern auch eine leidende, in Gefühlen, Aufopferungen, Unterlassungen. Man findet eine spartanische Tugend, aber auch eine andre in frommen Kasteiungen; nicht selten auch einen Heroismus, der auf Meinungen und Ehrenpuncten beruht; und ihm gegenüber das Lob der Unschuld. Ob die Tugend im Kampfe bestehe, und nach seiner Grösse gemessen werde? oder ob sie über allen Kampf hinaus in der ursprünglichen

* Metaphysik I, §. 120—125; zu vergleichen mit den ersten fünf Capiteln dieses Buchs.

Individualität liege? darüber wird gezweifelt. Bestimmter sind die Warnungen vor Lastern; am bestimmtesten die allgemeine Anweisung, dass der Mensch sich selbst achten und beachten solle. Daraus lernt man aber nur, dass in der Persönlichkeit die Tugend zu suchen sei; nicht, *was* sie eigentlich sei. Selbst die allgemeinen Ermahnungen zu Besserung und Busse sagen nicht, was eigentlich solle gebessert werden; die Erfahrung zeigt aber manchmal eine Neigung der Menschen, sich Fehler anzudichten, und hintennach einen Stolz mitten in der Busse.

Nicht viel klärer ist ursprünglich der Begriff der *Pflicht.* Zwar führt derselbe sogleich das Merkmal eines unter höherm Befehle stehenden Willens bei sich. Allein woher dieser Befehl; und woher die Nothwendigkeit ihm zu gehorchen? Die gemeine Unterwürfigkeit ungebildeter Menschen begnügt sich, einen Mächtigern, welcher lohnen und strafen könne, hinzuzudenken; daher im Verborgenen zu sündigen erlaubt scheint. Ist denn der Wille dieses Mächtigeren nicht verpflichtet? Diese Frage würde bis zu dem Mächtigsten hinaufsteigen, wenn nicht unter Gebildeten schon vorausgesetzt würden, dass jeder in sich selbst einen höhern Willen trägt, durch welchen er mit andern, besseren Menschen in Gemeinschaft steht; so dass der ehrliche Mann sich auf die, welche ihm gleichen, verlassen kann, indem die niedern Begierden der Einzelnen einem allgemeinen Gesetze unterworfen, und auch ohne Zwang von aussen, dem innern Gesetze gehorsam sind. Allein damit ist noch nicht Rechenschaft gegeben über die eigentliche Verknüpfung der Glieder in dem Verhältnisse des Gehorchenden zum Gebietenden. Je ähnlicher der gehorchende Wille des Gebildeten, welcher dem innern Gesetze folgt, dem Gehorsam dessen, der unter strengem äusseren Zwange steht: desto ähnlicher scheint auch der gebietende innere Wille einem von aussenher gebietenden Zwingherrn. Mag immerhin das Gewissen mächtig genug sein, zu lohnen und strafen: so entsteht nur desto auffallender die Schwierigkeit, dieses Gewissen von einer Tyrannei zu unterscheiden, die um desto weniger zu dulden wäre, weil es nur von dem eignen Wollen abhängt, ihr ein Ende zu machen; und weil ein Zwang, der von gar keinem vesten Puncte ausgeht, in den Verdacht einer lächerlichen Selbsttäuschung gerathen kann.

Solchem Verdacht einen Anschein von Wahrheit zu geben,

ist um desto leichter, da die Meinungen von der Pflicht verschieden sind, und von den Gewöhnungen abhängen, deren Ursprung aus Zwang und Lehre nicht zu verkennen ist.

Die Rechtspflichten werden durch Zwang eingeschärft. Die Wirkungen der Lehre reichen noch viel weiter; sie umfassen auch die sogenannten unvollkommnen oder Gewissenspflichten, mit der Zumuthung, jeder solle sich selbst dergleichen auferlegen. Wie nun Manche sich durch leere Drohungen einschüchtern lassen, denen zu widerstehen sie Kräfte und Mittel genug haben, eben so, und noch häufiger beugen sich die schwächeren Köpfe vor Auctoritäten. Man kennt die Priesterherrschaft; die Strenge, womit sie einen leeren Ceremoniendienst fordert; und die Barbarei, womit sie Pflichten erfindet, bis zur Verbrennung der Wittwen oder der Ketzer.

Nichts ist verkehrter, als an diesem Orte das Gefühl der Freiheit aufzuregen, damit es die Zweifel verscheuche. Gerade umgekehrt: wer sich dem Freiheitsgefühl hingiebt, der sträubt sich nicht bloss gegen den Zwang, sondern er spottet auch der Lehre. Und wie sollte er nicht, wenn die Lehre weiter nichts weiss, als dass der gehorchende Wille von dem, gleichviel ob innerlich oder äusserlich, gebietenden *Willen* abhänge?

Zwar giebt es eine Idee der innern Freiheit; und wir werden uns selbst in der Folge dieses Ausdrucks bedienen, um dadurch die Fähigkeit des sittlichen Menschen zu bezeichnen, dass er seinen Begierden nicht nachgebe, sondern ihnen widerstehe, und zwar durch den Entschluss, seiner besten Einsicht gemäss zu leben. Aber diese Idee ist nicht selbst ein Werk der Freiheit, sondern sie ist nothwendig, und über allem Wollen oder Nicht-Wollen erhaben.

Frei fühlt sich jeder Mensch, der schlechteste wie der beste, wenn er von irgend einem, rechtlichen oder unrechtlichen Zwange loskommt. Innerlich kann dies geschehen beim Zurückweisen andringender Begierden, gleichviel ob die Zurückweisung aus Gründen der Klugheit oder der Sittlichkeit entspringt. Es kann aber auch geschehen beim Abwerfen einer Auctorität, wiederum gleichviel, ob diese Auctorität auf guten oder schlechten Gründen beruhet.

Ganz frei fühlt sich der sittliche Mensch im Augenblicke der Selbstüberwindung nicht. Er kann sich so nicht fühlen, weil diese Selbstüberwindung nothwendig ist. Sie darf nicht

unterbleiben. Er fühlt sich stark. Stärke aber ist etwas anderes als Freiheit.

Dagegen *denkt* sich der sittliche Mensch frei, wenn er über sich selbst in ruhigen Stunden nachdenkt. Denn er betrachtet seine sittliche Einsicht als sein eigentliches Selbst; er unterscheidet davon die durch äussere Gegenstände und wechselnde Umstände aufgeregten Begierden als etwas Fremdes. Daher findet er sich frei, sobald das Fremde sich zurükzieht vor demjenigen Willen, welcher von der Einsicht der unmittelbare Ausdruck ist.

Hiemit hängt die kantische Lehre in ihrem richtigen Ursprunge zusammen. Die unrichtigen Folgerungen, welche Kant daran knüpfte, werden vollends missverstanden von denen, welche den *Glauben* an die Freiheit in eine vorgebliche Erkenntniss, und die Erkenntniss am Ende gar in ein unmittelbares Gefühl verwandeln, welches nach der kantischen Lehre ganz unmöglich sein würde.

Die wahre Lehrart der praktischen Philosophie aber hat sehr sorgfältig zu verhüten, dass sie nicht wie eine Auctorität erscheine, an die man glauben solle, und die man wohl irgend einmal abwerfen könnte. Ihr ganzes systematisches Verfahren beruhet darauf, dass sie nicht selbst gebiete, nicht sich selbst als eine Vorschrift selten mache.

Ginge sie von *Gütern* und *Uebeln* aus: so könnte sie durch Hoffnung und Furcht auf den Willen wirken. Tugenden würde sie darstellen als Fertigkeiten und Gewöhnungen, wodurch der Mensch sich geschickt machte, sein Wohl zu schaffen und sich vor Schaden zu hüten. Es bliebe aber der Wille doch am Ende der eignen Güterschätzung, oder dem eignen Verschmähen überlassen.

Ginge sie von der *Tugend* aus: so würde sie Lob und Tadel der Person aussprechen. Güter wären die Werke und Werkzeuge des tugendhaften Wirkens; Pflichten die nothwendigen Formen, worin sich die Tugend darzustellen hätte. Aber das Lob der Person würde nach dem Obigen die nöthige Klarheit vermissen lassen. Wer nun gleichwohl sich anstrengte, um solches Lob oder den entgegengesetzten Tadel auch nur zu verstehen: der würde das Selbstgefühl seiner eignen Persönlichkeit in sich aufregen; indem ja zunächst jeder selbst aus eignem Bewusstsein die Persönlichkeit kennen muss, wenn Er

die Rede davon verstehen soll. Lob und Tadel also würden gemäss diesem Selbstgefühle theils angeeignet, theils zurückgewiesen werden; und die Folge wäre, dass der Wille sich in den einmal vorhandenen Richtungen behauptete und bestärkte.

Ginge sie von der *Pflicht* aus; so würde sie Gebote und Verbote verkündigen; und hiemit Tugenden als innere Werkzeuge, als Vorbereitungen zu den geforderten Leistungen; Güter als Belohnungen oder erlaubte Geniessungen. Aber in wessen Namen die Verkündigung geschähe, das würde im Dunkeln bleiben. Und wer nicht das Sollen am Ende auf ein blosses Müssen zurückzuführen geneigt wäre, der fände in der Stelle des Gebieters nur seinen eignen Willen. Auf die Frage nun: welche Auctorität dem Gebote oder Verbote zum Grunde liege, würde lediglich die Antwort erfolgen: der gebietende und der gehorchende Wille sind *als Willen* einander gleich. Folglich, da die Gleichheit keinen Grund des Unterschiedes abgeben kann, so ist gar kein Unterschied, also auch gar keine gebietende Auctorität vorhanden, mithin alle Sittlichkeit Werk des Vorurtheils!

II. Bemerkungen über die Gestaltung der Ethik durch und nach Kant. †

Ohne nach Gütern und Tugenden zu fragen, (Tugend könnte als ein inneres Gut erscheinen, dessen Genuss durch Erfahrung bekannt würde,) sucht *Kant* den Ursprung des Begriffs der *Pflicht*. „Ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäss, so entsteht Nöthigung." Dieser Gedanke hat einige Analogie mit dem des Spinoza, dass der völlig freie Mensch keinen Begriff vom Guten und Bösen fassen würde, mithin solche Begriffe aus der Unfreiheit entspringen; allein Kant hat nicht den Beifall sammt dem Missfallen aufgehoben; während jene *völlige* Freiheit des Spinoza eine völlige Gedankenlosigkeit in Hinsicht der *innern* Freiheit, *als Idee*, sein würde. Bei

---

† Aus dem Theile der Handschrift, der als Zusatz zu dem 5ten Capitel des 1sten Buches der *allgem. prakt. Philosophie* hinzukommen sollte. Das hier Mitgetheilte schliesst sich unmittelbar an das an, was in die *analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral* §. 35—44 verarbeitet worden ist.

Kant erhebt sich hier der Unterschied zwischen Sollen und Müssen; aber die Frage: *was* wir sollen, schwebt noch im Dunkeln. Die praktischen Ideen liegen verborgen. Die Unterscheidung zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen schafft keinen *Inhalt* der Gebote herbei; es ist nur eine Negation, dass die erstern sammt der, nur aus Erfahrung zu erkennenden Glückseligkeit bei Seite gesetzt werden.

Oben ist gezeigt, dass der Begriff der Pflicht kein ursprünglicher sein kann, weil der gebietende Wille dem gehorchenden in sofern, als er Wille ist, gleich steht, und eines Grundes seiner Auctorität bedarf, welcher das Merkmal des Gebietens nicht enthalten muss. Dies verfehlte Kant. Er dachte sich ein strenges Gesetz, gemäss dem Begriffe der Pflicht. Aber das Gesetz sollte keinen Zweck aufstellen, um nichts aus den Erfahrungskenntnissen zu entlehnen. So blieb nur die *Form* der Gesetzmässigkeit überhaupt übrig. Und es schien ein treffender Gedanke, dass ein unsittlicher Wille stets Ausnahmen für sich begehre, die er nicht würde als Regeln für einen Jeden anerkennen wollen. Daher der kategorische Imperativ: *handle nach Maximen, die zur allgemeinen Gesetzgebung taugen.* „Wenn Pflicht ein Begriff ist, der wirkliche Bedeutung hat, so ist hiemit der Inhalt des Princips aller Pflicht deutlich dargestellt.“ *

Ein solches *Wenn* einzuführen, ist ein zweiter Fehler. Den Pflichtbegriff muss die praktische Philosophie als unumstösslich gewiss voraus setzen; und diejenigen abweisen, die daran zweifeln; denn sie hat über diesen Punct keine Demonstration in ihrer Gewalt, sondern nur solche Darstellungen, welche das Pflichtgefühl eher wirklich erzeugen, als ableiten können; und psychologische Deductionen gehören ohnehin nicht hieher.

Kant aber, da er die hypothetischen Imperative durch ihre Zwecke bestimmt findet, kehrt noch einmal zu der Ueberlegung zurück, ob denn der kategorische Imperativ gar keine Analogie dazu darbiete? Und es glückt ihm noch einmal, mitten in der Negation die Spur eines positiven Gedankens zu gewinnen. *Vernünftige Wesen, oder Personen, sind Zwecke an sich selbst.* Was kann das heissen, da doch ein Zweck jederzeit in der Zukunft liegt für den Willen, der ihn erreichen soll? Die Antwort ist: der Zweck muss hier nur negativ gedacht werden, **

* Grundleg. z. Metaph. d. Sitten S. 59. [Werke, Bd. IV, S. 48.]

** A. a. O. S. 82. [Werke, Bd. IV, S. 63.]

als ein solcher, dem niemals zuwider darf gehandelt, der niemals bloss als Mittel soll geschätzt werden. So arbeitet sich bei Kant das ästhetische Urtheil hervor; die *Achtung* gewinnt Sprache; die *Würde* der Persönlichkeit wird erhoben. Dass dieselbe an die Idee der innern Freiheit gebunden ist, dass statt der Würde auch eine Unwürde zum Vorschein kommen kann, ist nicht klar genug ausgesprochen. Dagegen führt die Vorstellung einer allgemeinen Gesetzgebung hier sehr natürlich zu der Idee einer *Welt vernünftiger Wesen*, eines *mundus intelligibilis*; worin alle Personen zugleich gesetzgebend sein würden. Es entsteht der Gegensatz der *Autonomie* gegen die *Heteronomie*; und während diese im Naturganzen herrscht, soll jene den Charakter der idealen Welt ausmachen.

In die ideale Welt nun, (die wir in der Folge unter dem Namen der beseelten Gesellschaft wieder finden werden,) findet man sich dort erhoben, wo Kant von einem *Reich der Zwecke*, gegenüber dem Reiche der Natur redet, und wo er Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen voraussetzt.* Es ist ihm Anfangs genug, dem Vernunftwesen „die Idee der Freiheit zu leihen.“ Die Vernunft soll nur nicht mit ihrem eignen Bewusstsein in Ansehung ihrer Urtheile eine Lenkung anderwärts her empfangen. Dass diese Forderung bei den von uns entwickelten ästhetischen Urtheilen zutrifft, bedarf keines Beweises, denn es ist unmittelbar die klare Thatsache dieser Urtheile selbst. Daher wäre niemals nöthig gewesen, gegen Kant's Freiheitslehre ein Wort vorzubringen, wenn er hiebei stehn geblieben wäre, oder wenn Kant's Nachfolger die spätern Uebertreibungen hierauf zurückgeführt hätten.

Und hätte Kant dem Reiche der Zwecke nur wirklich Zwecke nachgewiesen; wäre auch nur aus seinem negativen Begriffe vom Vernunftwesen als Zweck an sich etwas mehr als die Negation, es solle nicht als Mittel behandelt werden, herauszubringen gewesen; so würde er mit dem Spinozismus zum mindesten ins Gleichgewicht getreten sein, und derselbe hätte nicht in der Folge zu neuen Entwickelungen offenen Raum gehabt.

Allein seine freien, selbstgesetzgebenden Wesen hatten in der idealen Welt nichts zu thun. Sie konnten nicht in derselben als zusammenwirkend gedacht werden; weil Zusammen-

* A. a. O. S. 99. [Werke, Bd. IV, S. 74.]

wirkung ein Causalverhältniss, nicht bloss des Thuns, sondern auch, sofern jedes das Thun des andern erwarten und empfangen muss, ein gegenseitiges Leiden voraussetzt. Hieran dachte Kant nicht, und konnte nicht daran denken, denn — er hatte den Begriff der Freiheit durch die blosse Negation gewonnen, es gebe in der intelligibeln Welt keine Naturnothwendigkeit, indem das ganze Causalgesetz sich auf Erscheinungen beschränke.

Auch begnügte er sich nicht mit einer idealen Welt. Im Gegentheile, die Freihet, zwar nur ein Glaubensartikel, sollte doch den Blick in die reale Welt eröffnen, welche hinter den Erscheinungen liege.

So verfiel Kant in denselben Fehler, welcher dem Spinozismus zum Grunde liegt, wiewohl auf gerade entgegengesetzte Weise. Beide lehnen sich an theoretische Stützpuncte, der eine an die Freiheit, der andre an die Nothwendigkeit. Als ob das ästhetische Urtheil darauf wartete, was man in der theoretischen Betrachtung als wirklich oder thunlich annehme!

Die Freiheit aber, wiewohl der übersinnlichen Welt angehörig, hatte doch bei Kant sehr viel zu thun, nämlich in der Sinnenwelt, damit die in der Erfahrung gegebenen Thaten der Menschen ihr möchten zugerechnet werden. Hier klagte Garve mit Recht, er begreife nicht, was zur Sittlichkeit eine Freiheit beitragen könne, welche der Mensch nur als Glied einer Welt besitze, in welcher er nie etwas zu handeln habe, während er unfrei in der gegenwärtigen sinnlichen Welt sei, worin er allein Pflichten beobachten, und Gutes oder Böses thun könne. * Kant selbst aber war durch seine Lehre dahin gedrängt, zu bekennen: *die Moralität unseres eigenen Verhaltens sei uns gänzlich verborgen.* ** Das ist sie gewiss nicht, und darf nicht dafür gelten. Die ganze praktische Philosophie beruhet darauf, dass der Mensch seinen eignen Willen sieht, und wie er ihn sieht, ihn beurtheilt; nach dem Urtheile aber wiederum den Willen umlenkt; und alsdann sich selber Zeugniss darüber ablegt, ob die wirkliche Umlenkung genüge oder nicht. Was hiebei im Dunkeln bleibt, das betrifft die Stärke und Reinheit des Charakters, aus welchem die einzelnen Regungen des Wollens im Bewusstsein hervortreten; aber die Mängel an Genauig-

* Garve in der Uebersetzung der Ethik des Aristoteles, S. 218.
** Krit. d. rein. Vern., S. 579. [Werke, Bd. II, S. 429.]

keit und Vollständigkeit in der Kenntniss des eignen Charakters sind grösser oder kleiner; sie lassen sich durch Selbstbeobachtung theilweise verbessern; und keinesweges gehören sie in eine fremde, aller innern Anschauung unzugängliche Region, wie dieses von der kantischen Freiheit musste eingestanden werden. Die ganze Untersuchung über diesen Gegenstand ist psychologisch; und kann nicht das Geringste an der praktischen Philosophie verändern, ausser in den Anwendungen, nachdem die Grundsätze längst vestgestellt sind.

Woher aber der Sprung von der, dem Vernunftwesen nur geliehenen *Idee* der Freiheit zu der *realen*, übersinnlichen, nothwendig zu glaubenden, obgleich nicht innerlich anzuschauenden Freiheit?

Die Antwort liegt darin, dass die ästhetischen Urtheile über den Willen waren verfehlt worden. Daher die grosse Verlegenheit in der Frage nach dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt. „Wenn mich zur Unterwerfung unter die „allgemeine Gesetzgebung kein Interesse *treibt*, so muss ich „doch daran ein Interesse *nehmen*, nnd einsehen wie das zu„geht. — Es scheint, als könnten wir demjenigen, der uns „fragte, *warum* denn die Allgemeingültigkeit unserer Maximen, „als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unsrer „Handlungen sein müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, — keine genugthuende „Antwort geben."*

Wer eine solche Frage für möglich hält, der verräth, dass er die ursprünglichen Werthbestimmungen noch nicht gefunden hat.

Kant nun erklärt sich zwar das kategorische *Sollen* daraus, dass über den durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee eben desselben, zur intelligibeln Welt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt.** Hingegen an die äusserste Grenze der praktischen Philosophie glaubt er zu stossen, während er nur an seine eigne falsche Psychologie anstösst. „Um das zu wollen, wozu die Vernunft „allein dem sittlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen „vorschreibt; dazu gehört freilich ein Vermögen der *Vernunft*,

* Grundl. z. Metaph. d. S. S. 102, 103. [Werke, Bd. IV, S. 76, 77.]
** A. a. O. S. 111. [Werke, Bd. IV, S. 81, 82.]



„ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung „der Pflicht *einzuflössen*, mithin eine *Causalität* derselben, die „*Sinnlichkeit* ihren Principien gemäss zu bestimmen. Es ist „aber gänzlich unmöglich, einzusehen, wie *ein blosser Gedanke*, „*der nichts Sinnliches enthält*, eine Empfindung der Lust oder „Unlust hervorbringe."* Man nehme aus dieser Betrachtung die Vernunft und die Sinnlichkeit, sammt dem Causalverhältniss zwischen beiden, gänzlich hinweg: so wird das blosse Wohlgefallen übrig bleiben; und mit dem verschwundenen Vorurtheil, als ob alle Lust und Unlust sinnlich wäre, wird auch die Schwierigkeit verschwunden sein, welche der Thatsache ursprünglicher Werthbestimmung, deren Gegenstand der Wille ist, im Wege zu stehn schien.

Mit der kantischen Begründung der Sittenlehre ist nun diejenige zu vergleichen, welche, obgleich zunächst daraus entsprungen, doch schon wesentlich von ihr abweicht.

Begründung der Fichte'schen Sittenlehre. Die Schwierigkeit, welche bei Fichte die vorgeschobene Ichlehre verursacht, lässt sich leicht vermeiden, indem man Fichte's eignes Urtheil über Kant's kategorischen Imperativ voranstellt.**

Bei Kant sei nur von der *Idee* der Uebereinstimmung die Rede, nicht von der wirklichen, die man zu realisiren suchen solle. Der kategorische Imperativ sei heuristisch, er diene zur Prüfung dessen, was man als Pflicht ansehe; aber nicht constitutiv; nicht Princip, sondern Folgerung aus dem wahren Princip: dem Gebote der absoluten Selbstständigkeit der Vernunft. Die Bildung der ganzen Sinnenwelt, als Gemeingut, sei allen vernünftigen Wesen aufgetragen. Daher Wechselwirkung Aller mit Allen, zunächst zur Hervorbringung gemeinsamer praktischer Ueberzeugung; die *Kirche*. Daher Uebereinkunft, wie Menschen gegenseitig auf einander sollen einfliessen dürfen; der *Staatsvertrag*.*** Und drittens: ein *gelehrtes Publicum*, worin als in einem engeren Kreise, Mittheilungen dessen statt finden, was über kirchliche Symbole und Staatsverfassungen hinaus-

* A. a. O. S. 122. [Werke, Bd. IV, S. 89.]

** Fichte's System der Sittenl. S. 311. [Werke, Bd. IV, S. 234.]

*** So würde die Kirche dem Staate vorantreten. Aber die gemeinsame Ueberzeugung, deren es zum Handeln bedarf, ist in der Sphäre des Handelns, der Erfahrung, zu suchen; während der kirchliche Glaube die Erfahrungswelt hinter sich lässt.

geht; hier soll absolute Freiheit und Selbstständigkeit des Denkens herrschen.

Dies ist bei Fichte die unmittelbare Grundlage der Pflichtenlehre; die tiefern Gründe lassen sich entdecken, wenn man die Abtheilung der Pflichten ins Auge fasst. Sie ist zwiefach: *bedingte* und *unbedingte, allgemeine* und *besondere* Pflichten. Unter den bedingten Pflichten werden hier diejenigen verstanden, welche das Individuum gegen sich selbst hat. „Durch das „Sittengesetz getrieben, vergesse ich mich selbst im Handeln; „ich bin nur Werkzeug in seiner Hand. Aber ich kann mich „selbst nur vergessen in meinem Wirken, wiefern dasselbe un„gehindert von Statten geht; im Gegenfalle bin ich genöthigt „auf mich selbst zu reflectiren; *ich selbst werde mir dann, ver„mittelst des Widerstandes, als Object gegeben.** Dann richtet „sich das Sittengesetz auf mich selbst; ich soll mich zum Mit„tel machen." Daher Sorge für den eignen Leib und Geist. Die Pflichten gegen Andre, — gegen das Ganze, sind dagegen die unbedingten Pflichten. Die zweite Eintheilung beruht auf der Nothwendigkeit, im sittlichen Wirken die Arbeit zu theilen; daher verschiedene Stände. Was nun dem einzelnen Stande übertragen werden kann, ist besondere Pflicht desselben, was nicht zu übertragen ist, bleibt allgemeine Pflicht.

Hier ist nun leicht, die Voraussetzung einer ursprünglichen Einheit zu erkennen; nämlich des reinen Ich, welches; sofern es zum Selbstbewusstsein gelangt, *sich* findet, und zwar als *frei*, (als wollend,) aber zugleich als beschränkt durch Andre, welche auch frei wollen, so dass eine gegenseitige Aufforderung zum freien Handeln erscheine (S. 289, Werke, Bd. IV, S. 218). Nun soll zwar alles Beschränkende der Sinnenwelt unterworfen werden; aber nicht nothwendig durch ein bestimmtes Individuum (S. 308, Werke, Bd. IV, S. 232); sondern der Zweck ist erreicht, wenn überhaupt die Selbstständigkeit der Vernunft geltend gemacht wird. „Alle physische Kraft soll der Vernunft untergeordnet werden." (S. 369, Werke, Bd. IV, S. 275.) Aber das Vernunftmässige soll mit Freiheit geschehen; sonach ist Freiheit Aller der Hauptzweck. Darum: Freiheit der Leiber; Verbot des Betrugs; Eigenthum, und wo dies fehlt, Wohlthätigkeit; Dienstfertigkeit; Abweisung der Collisionen; Rück-

* A. a. O. S. 344. [Werke, Bd. IV, S. 257.]

sicht auf Ehre und guten Ruf; gutes Beispiel. Dies sind die unbedingten allgemeinen Pflichten, deren Zusammenstellung es klar macht, dass Unfreiheit, Beschränkung (wiewohl nur in der Erscheinung) als Grundübel des empirischen Ich betrachtet wird. Dies Grundübel musste in einer idealistischen Sittenlehre nothwendig vorkommen, es ist aber *nur* dem Idealismus eigen. Denn es entsteht aus der dort einheimischen innern Unwahrheit des Ich, welches Alles ist, und sich doch beschränkt setzt. Die Grundlage dieses Ich ist Gefühl eines Triebes (S. 132, Werke, Bd. IV, S. 106), oder vielmehr eines Systems von Trieben und Gefühlen, in Folge ursprünglicher Begrenztheit (S. 136, Werke, Bd. IV, S. 109), welchem als der innern Natur eine äussere Natur entgegen gesetzt wird; und zwar so, dass die Natur überhaupt als ein organisches Ganze erscheine (S. 144, Werke, Bd. IV, S. 115). Aber die Ichheit ist bedingt durch das Bewusstsein der Freiheit; und die Bedingung eines solchen Bewusstseins ist Unbestimmtheit; welche nicht möglich ist, wenn das Ich lediglich dem Naturtriebe folgt (S. 177, Werke, Bd. IV, S. 139). Also — ein Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen, ist anzunehmen; ein *reiner* Trieb (S. 181, Werke, Bd. IV, S. 141). Aber hieraus folgt kein blosses Unterlassen (S. 189 Werke, Bd. IV, S. 147); vielmehr alles wirkliche Wollen geht auf ein Handeln, das Handeln auf Objecte, — welche in der Sphäre des Naturtriebes liegen. Wirklich kann ich nie etwas thun, das nicht schon durch den Naturtrieb gefordert sei (S. 181, Werke, Bd. IV, S. 141). Daher die Formel: *erfülle jedesmal deine Bestimmung* (S. 194, Werke Bd. IV, S. 151). Der sittliche Trieb ist aus jenen beiden gemischt (S. 196, Werke, Bd. IV, S. 152.)

Aus diesen theoretischen Voraussetzungen lässt sich leicht begreifen, wie Fichte dazu kam, das Princip der Sittlichkeit zu erklären für den „nothwendigen Gedanken der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen sollte.“ (S. 66, Werke, Bd. IV, S. 59)

Von *Schelling's* Lehrmeinungen ist hier nur kurz anzuführen, dass er, in Folge seiner Construction des Universums aus den beiden Thätigkeiten des Absoluten, (welche dem fichteschen Naturtriebe und reinen Triebe nachgeahmt waren,) die rechtlichen Verbindungen für sittliche Organismen hielt, welche aus

dem Weltprocesse hervorgegangen seien. Wie in der Natur verschiedene Reiche, Gattungen, Arten, mit Nothwendigkeit erzeugt werden, so in der sittlichen Welt die Gebilde der Familie, des Staats, der Kirche. Also wurde das wunderbar Zweckmässige mit dem vielfach Rohen und Verkehrten und Gebrechlichen verglichen, Schelling's Verehrer, Stahl, räumt ein, er habe die Darstellung der schellingschen Lehre schwebend halten müssen, denn: „jede Behauptung ist hier nicht das, was sie zunächst ankündigt, sondern das, wohin sie strebt."* Ein höchst trübseliges Bekenntniss!

In *Hegel's* Naturrecht zeigen gleich die ersten Anfänge schon die Abhängigkeit von Fichte.. (Im §. 6 beruft er sich auf das Unbegrenzte im Ich des ersten Satzes der Wissenschaftslehre; hier, wo eine noch ganz unbestimmte Thätigkeit, vor allem Anstosse, angenommen wird, tadelt Hegel, dies abstracte Ich sei als ein ganz Positives genommen; und das Negative komme im zweiten Satze *hinzu*. Statt dessen hat er „die im Allgemeinen oder Identischen, wie im Ich, immanente Negativität" aufzufassen gewusst, das erste Moment ist nämlich nicht die wahrhafte Unendlichkeit; sondern nur ein Bestimmtes, Einseitiges; nämlich weil es die Abstraction von aller Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht *ohne* die Bestimmtheit; und als ein Abstractes zu sein, macht seine Mangelhaftigkeit aus. Aber *drittens*; „Ich bestimmt sich, sofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist;" in dieser Selbstbestimmung, worin es nur ist, weil es sich in derselben setzt, liegt die Freiheit des Willen.)

Es folgt alsdann sogleich eine vorgefundene Aussenwelt, indem der Wille den subjectiven Zweck in die Objectivität übersetzt. — Weiterhin kommt ein *Wählen* (§. 14) vermöge des bei sich selbst seienden unendlichen Ich (vergleiche *Fichte's* Sittenlehre S. 206, Werke, Bd. IV, S. 160; desgleichen *Hegel's* §. 27 mit *Fichte's* Sittenl. S. 178, Werke, Bd. IV, S. 140). — Das Dasein des freien Willens nun ist das *Recht* (§. 29). Aber nun ist zu merken (§. 30 Anmerk.):

Jede Stufe der Entwickelung der Idee der Freiheit hat ihr eignes Recht, weil sie das Dasein der Freiheit in einer ihrer eignen Bestimmungen ist. Wenn vom Gegensatze der Moralität gegen das Recht gesprochen wird: so ist unter dem

* Stahl's Philos. des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. I, S. 266.

Rechte nur das Erste, Formelle der abstracten Persönlichkeit verstanden.

Daher folgende Steigerung:
A. abstractes Recht; *B.* Moralität; *C.* Sittlichkeit, und hierin *a.* Familie, *b.* bürgerliche Gesellschaft, *c.* Staat, in welchem *α.* Geist eines Volkes, *β.* besondre Volksgeister im gegenseitigen Verhältniss, *γ.* allgemeiner Weltgeist.

Jenes *A*, *B*, *C*, ist der Wahrheit nach nichts anderes als: reines Naturrecht, reine Moral, und Anwendung beider. Daher muss unter *A* und *B* die Ideenlehre verborgen liegen, und zwar so, dass nach üblicher falscher Stellung Recht und Billigkeit den drei ersten, auf das Innere sich beziehenden praktischen Ideen vorgeschoben sind. Die Kritik hat also *hier* auf die Fehler im Auffassen der Ideen, hingegen unter *C* auf die Fehler der Anwendung zu sehen; welche letztere um desto schlechter sein wird, je weniger von richtiger Beobachtung und Kenntniss des Wirklichen (Gegebenen) und dessen richtigem Begreifen dabei zum Grunde liegt. Die abgeleiteten praktischen Ideen müssen sich unter den Anwendungen versteckt halten. Das falsche Verhältniss der These, Antithese, und Synthese, (in den Platz der Antithese gerathen hier gerade die ersten praktischen Ideen,) ist dabei das active Princip des Irrthums. Die Synthese maasst sich an, die eigentliche Wahrheit zu enthalten, d. h. die Anwendung soll die Grundideen bewähren, als wären sie selbst nur unvollkommene Gestaltungen der vorgeblich Einen Idee.

Indessen liegt wenigstens bei Hegel ein besserer Begriff der Person zum Grunde, als bei vielen Naturrechtslehrern. In ihr soll die concrete Beschränktheit verneint sein; Individuen und Völker sollen noch keine Persönlichkeit haben, sofern sie noch nicht zum reinen Wissen von sich kamen (§. 35).

A. Hegel's *Rechtsgesetz* heisst nun: *sei eine Person und respectire die Andern als Personen.* — Und wie nun, wenn gewisse Individuen noch keine Persönlichkeit haben? — Wirklich nennt er die Behauptung des absoluten Unrechts der Sklaverei „einseitig“, und behauptet, der Standpunct des Rechts sei über den „unwahren“ Standpunct, auf welchem der Mensch der Sklaverei *fähig ist*, schon hinaus (§. 57). Also die niedere Entwickelungsstufe, worauf Aristoteles seine Sklaven fand, wird für Unwahrheit ausgegeben. So wird in allem menschlichen Dasein zu aller Zeit eine Masse von Unwahrheit bleiben.

Die Wahrheit ist, dass der fichtesche Idealismus überall nachklingt. So ist die Materie nur dies, mir Widerstand zu leisten (§. 52), und so verhält sich eine Person zu einer andern Person *sich von sich unterscheidend* (§. 40), und: Ich als Person, die unendliche Beziehung meiner auf mich, *bin die Repulsion meiner von mir selbst;* und habe die höhere Seite meiner Realisirung in dem *Sein anderer Personen* und meiner Beziehung auf sie (Encyklopädie §. 490). Aehnliche Vielheit kommt bei der Repulsion und Attraction der Materie vor (Encyklopädie §. 98).

B. Das Gute soll eine Verschmelzung des Rechts und des Wohls sein; — „das Wohl ist nicht ein Gutes ohne das Recht; „und das Recht ist nicht ein Gutes ohne das Wohl“ (§. 130). — „Was ist Pflicht? Recht zu thun und für das Wohl (das all-„gemeine und eigne) zu sorgen.“ Aber der eigentliche Hauptgedanke ist hier die Polemik gegen den leeren Formalismus Kant's (§. 135) und gegen das „perennirende Sollen.“

In dem Ganzen herrscht deutlich die Absicht vor, hegel'sche *Logik* durch die Sittenlehre gelten zu machen. Dies bezeugt schon die Vorrede; auch behauptet dieselbe, über Recht, Sittlichkeit, und Staat sei die Wahrheit alt und bekannt; es komme nur noch darauf an, sie zu begreifen, — d. h. sie dem Formalismus der These, Antithese und Synthese anzupassen.

Endlich ist noch *Stahl's* Ansicht (im Namen der verbesserten schelling'schen Lehre) zu erwähnen. Die Rechtsverhältnisse in ihrer Gesammtheit bilden den Leib für das zeitliche Reich Gottes. Sie haben drei Gliederungen: 1) Freiheit und Vermögen, — das Abbild der göttlichen Macht über den Stoff. 2) Familie, — Abbild der schöpferischen Liebe Gottes. 3) Staat und Kirche, — Abbild des Reichs. Diese drei sind Eins; sie bestehen nicht bloss als Anforderung, sondern als äussere, verwirklichte Anstalten. — (Schlecht genug verwirklicht!) Das Band aber, welches sie gliedert, ist ein sittliches, — und dies ist das Recht. Dagegen *das* Band, was die Menschen an Gott, oder im Geiste Gottes an einander knüpft, ist die Sittlichkeit. Der Unterschied würde für *zwei* Menschen, ohne grössere Mehrheit, nicht vorhanden sein; die Bedeutung des Rechts bezieht sich nur auf das Ganze der Menschheit.* — Die Ansicht

* Stahl a. a. O., II, S. 110.

ist nicht falsch an sich; aber sie kehrt den höchsten (idealen) Punct der reinen Ideenlehre nach unten.

III. Kürzere Zusätze zu einzelnen Stellen der allgemeinen praktischen Philosophie.

S. 21 (oben S. 11) nach den Worten: *„wäre ein allzudreistes Unterfangen,“* sollte hinzukommen:

Es ist weder gründlich noch fromm, wenn die Philosophie den höchsten Gegenstand des Glaubens zu ihren Elementarbegriffen herabzieht. Die Gründlichkeit erfordert, dass man von dem ausgehe, was Alle mit Leichtigkeit auf gleiche Weise erkennen; nicht aber von dem, worüber kaum zwei Menschen ganz einstimmig denken, und worüber jeder die abweichenden Meinungen der andern ertragen muss. Und die Frömmigkeit schliesst einen Respect in sich, der mit Zergliederungen von Begriffen keine Aehnlichkeit hat. Gott wird nothwendig als real und als der Höchste gedacht. Zu dem Höchsten kann sich die Philosophie nur allmälig erheben; vom Realen darf überdies nicht ohne Zustimmung der Metaphysik geredet werden. Die religiöse Gesinnung vereinigt in sich die Ideen, die Naturbetrachtung, und die Willigkeit des Glaubens; hievon aber kann erst am Ende der Ideenlehre die weitere Erwähnung Platz finden.

Psychologische Lehren würden eben so wenig hier am rechten Orte stehn. In der Aufgabe, das Bild des eignen Willens aufzufassen, um es zu beurtheilen, liegt zwar allerdings eine nahe Veranlassung, nach der eigentlichen Natur des Willens zu fragen. Und da jeder weiss, dass ein beifälliges Urtheil wohl thut, ein Ausspruch des Missfallens aber schmerzt; da ferner die Anerkennung der Pflicht darauf beruhet, dass aus diesen Gefühlen des Wohl und Wehe sich ein neuer, nämlich eben jener gebietende Wille erzeuge, welchem der zuvor innerlich abgebildete, als der pflichtmässig gehorchende, sich unterordne; da endlich das Gehorchen bald mehr bald weniger pünctlich vollzogen wird: so kann es scheinen, als wären über dies Alles hier Erklärungen der Möglichkeit zu suchen. Allein alle diese wichtigen Untersuchungen müssen, um zu gelingen, im ganzen Zusammenhange der Psychologie angestellt werden;

sonst erzeugen sie Vorurtheile, welche auf die wirkliche sittliche Ausbildung sehr nachtheilig einwirken können. Nach abgelehnter Zumuthung nun, zu erzählen u. s. w.

S. 200 (oben S. 82) nach: *„einen Theil seines Eigenthums“* sollte hinzukommen: und es entsteht die Frage, wer die Grösse der Ersatzes bestimmen solle? *

S. 327 (oben S. 133) sollte folgender Zusatz am Schlusse des Capitels hinzukommen:

Dass es überhaupt solche Schranken geben werde, dies lässt sich schon im allgemeinen, noch vor der Benutzung von Kenntnissen der wirklichen Welt, aus dem Vorhergehenden einsehn.

Die Idee soll herrschen; die Privatwillen sollen von ihr beherrscht werden; die Macht wird zu Hülfe gerufen, um den geselligen Willen, welchen die Privatwillen schon erzeugt hatten, zu beschützen und auszuführen. Allein der Begriff der Macht bringt es mit sich, dass jeder Befehl in ihrem Gebiete von ihr ausgehe. Hiedurch scheint der Begriff mit der Idee in Streit versetzt. Denn die Privatwillen empfangen nun den Antrieb von der Macht; anstatt dass sie, schon angetrieben von der Idee, diese Bestimmung auf die Macht hätten übertragen sollen. Damit solcher Streit nicht eintrete, muss der Punct, in welchem wir uns die Macht denken, zusammenfallen mit der Idee.

Hieran knüpft sich die Eintheilung der Staatsformen. Nämlich entweder fällt die Macht *nicht* zusammen mit der Idee: alsdann ist Willkürherrschaft vorhanden; welche, falls die Macht dennoch aus Einem Puncte beharrlich wirkt, Despotismus genannt wird. Oder die Macht wird (im allgemeinen wenigstens) angesehen als zusammenfallend mit der Idee; alsdann fragt sich noch, ob in den Pnnct dieses Zusammenfallens auch die Privatwillen zu setzen sind oder nicht; d. h. ob die Privatpersonen schon wissen, was recht und gut sei, oder nicht. Im letztern

* Die Schwierigkeiten zu erwägen, welche beim Ersatz eintreten, ist unter andern deshalb wichtig, weil man behauptet hat, die Gültigkeit der Verträge erstrecke sich im Falle der nachmaligen Reue nur auf Schadensersatz. Will der andre Theil den Ersatz annehmen, so ist kein Streit, also keine Schwierigkeit. Aber will er nicht: so liegt eben hierin die Behauptnng, der Schaden könne ihm nicht ersetzt werden. Wird nun überhaupt nur die Forderung des Ersatzes als gerecht anerkannt: so ist die Vollgültigkeit der Verträge so gut als zugestanden; denn der Ersatz geht auf den Werth; und der Werth hängt vom Willen des Berechtigten ab.

Falle müssen sie es von der Macht erst lernen; und dieses ergiebt den Begriff der Autokratie; welche sich gewöhnlich als Monarchie, als Herrschaft des Regenten mit den von ihm selbst gewählten Räthen und Richtern darstellt, sammt allen den Institutionen, wodurch sich die wohlgeordnete Monarchie von der Despotie unterscheidet; es kann jedoch auch die Aristokratie den nämlichen Begriff verwirklichen; nur ist es schwieriger, in dieser Form die Einheit der Macht zu sichern. Wofern aber die Privatpersonen sich selbst die Einsicht in das Rechte und Zweckmässige zutrauen: so werden sie begehren, dass die Macht sich auf gemeinsame Ueberlegung mit ihnen einlasse. Wird dies Begehren erfüllt: so ist keine Autokratie vorhanden; die Vestigkeit der Macht aber wird noch nicht verletzt, wenn ihr die Voraussetzung bleibt, es sei in ihrem Schoosse wenigstens eben so viel, wo nicht mehr Einsicht zu finden, als die Privatpersonen besitzen. Constitutionelle Monarchie. Fällt diese Voraussetzung weg: so wird die Staatsform wesentlich republikanisch. Denn alsdann erscheint die Macht als übertragen, und nur in sofern geduldet, wiefern sie die ihr gegebenen Aufträge zur Ausführung bringt. Hiedurch ist die Macht geschwächt; und dem Staate liegt alsdann die Voraussetzung zum Grunde, es bedürfe in ihm keiner für alle Fälle durchgreifenden Gewalt, sondern er halte sich durch seine Sitten, welche den Gesetzen und Formen aller Art eine hinreichende Kraft verleihen. Was an der Sicherheit dieser Voraussetzung fehlt, das fehlt am Staate. Es wird aber desto mehr daran fehlen, je weiter die einzelnen Gesellungen, welche sich auf dem Machtgebiete befinden, noch davon entfernt sind, sich dergestalt einander unterzuordnen und zu verknüpfen, dass sie sich in einen einzigen allgemeinen Willen auflösen. Je grösser das Machtgebiet, und je verschiedenartiger dessen Theile, je mannigfaltiger die Zwecke der kleinern Gesellschaftskreise, je weniger Durchdringung ihrer Wirksamkeit, je mehr Reibung der Partheien: desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, dass eine Republik bestehen könne.

Hiemit trifft die von Montesquieu gegebene Charakteristik der Despotie, Monarchie und Republik sehr nahe zusammen. Nach ihm ist Furcht das Princip der Despotie, Ehre das der Monarchie, Tugend das der Republik. Sein Werk würde weit brauchbarer sein als es ist, wenn er nicht, verleitet durch das

Schauspiel, was ihm vor Augen stand, den Begriff der Ehre, in der Monarchie, viel zu tief herabgesetzt, sie zu falschem Glanze heruntergewürdigt hätte.* Die wahre Ehre, falls sie vom Monarchen ausgeht, entspringt daraus, dass der Monarch die wahre Einsicht besitzt, und sie vervollständigt, indem er stets die würdigsten und kenntnissreichsten Männer um sich versammelt. Hiedurch fällt die Idee so nahe als möglich mit der Macht in einen Punct zusammen. Alsdann ist es auch möglich, dass zu Zeiten die Berathschlagung mit Männern aus dem Volke getheilt werde, um die Probe der gleichen oder überlegenen Einsicht zu machen, ohne die Macht zu schwächen. Und dass sie geschwächt werde, ist der Theorie eben so wenig gemäss, als der Praxis: denn schon der theoretische Begriff des Staats verliert dadurch an seiner Anwendbarkeit.

Anhangsweise kann hier zur Erleichterung des Folgenden eine Erinnerung an bekannte Gegenstände der gemeinen Erfahrung Platz finden. Man erblickt in jedem Staate zwischen dem Machthaber und der grossen Mehrzahl der Privatpersonen noch eine mittlere, verhältnissmässig wenig zahlreiche, aber einflussreiche Klasse der Angesehenen oder Vornehmen. Wegen ihres meist unverkennbaren Einflusses nennt man sie zuweilen Aristokraten; es ist aber sichtbar, dass sie weit verschieden sind von den regierenden Personen in der aristokratischen Regierungsform. Dies erkennt man schon an den Abstufungen ihres Ranges unter einander; während es in der eigentlichen Aristokratie einer schwierigen Mässigung bedarf, damit sie unter einander gleich bleiben.** Da jene überall vorkommen, selbst in der Demokratie, wo sie unwillkommen sind, (in Athen war der Ostracismus gegen sie gerichtet,) so lässt sich vermuthen, dass ein natürlicher Grund ihres Daseins mit jedem Staate zusammenhängt. Dieser, psychologisch nachzuweisende Grund*** wird in vielen Fällen verstärkt durch das Forterben grosser Namen; es erheben sich aber auch neue Namen (*novi homines*), und ein Theil davon wird durch die Macht anerkannt. (Beim Briefadel.) Der nämliche psychologische Grund erklärt noch eine andere Erscheinung. Mit

* Esprit des loix, I, 3, chap. 8.
** Esprit des loix I. 3. chap. 4.
*** Psychologie II, in der Einleitung.

denjenigen Personen, welche unmittelbar als Staatsbürger betrachtet werden, hängen andre zusammen, die es sich in der Regel gar nicht einfallen lassen, dass sie auf den allgemeinen Willen irgend einen Einfluss haben könnten. Sie sind durch ihre Bedürfnisse, und durch die Beschränktheit ihres Gesichtskreises so abhängig von Privatpersonen, dass sie es diesen überlassen, ihrer Thätigkeit eine Richtung zu geben. Denn sie wählen zwar den Herrn, aber sie wählen entweder gar nicht, oder nur sehr im allgemeinen, die Arbeit, sondern es bleibt unbestimmt, welche Arbeit der Herr ihnen auftragen wolle. Bei den Alten wählten sie nicht einmal den Herrn; sie waren Sklaven; bei uns hingegen hat sich dies zwar geändert; dennoch scheiden sie sich unter dem Namen der dienenden Klasse deutlich und überall von den Bürgern; ausser vielleicht hie und da in Nordamerika, wo der natürliche Mechanismus, welcher die Abstufungen in der Gesellschaft bewirkt, noch keine lange Zeit gehabt hat sich zu äussern.

Die Erwähnung beider Klassen, sowohl der Dienenden als der Vornehmen, wird schon hier bemerklich machen, dass in jedem wirklichen Staate Manches zu beachten sei, was weder aus der Idee, noch aus dem allgemeinen theoretischen Begriffe vom Staate kann geschöpft, — was aber durch die Psychologie muss beleuchtet werden, damit man sein wahres Wesen erkennen möge.

S. 341 (oben S. 139) sollte nach den Worten: *„würde verschwinden müssen.“* hinzukommen:

Die Gegensätze des gemeinen Vortheils nun besitzen wirklich diese Stärke; nur äussern sie dieselbe in sehr verschiedenem Grade, weil sie durch moralische Triebfedern (z. B. durch das Christenthum) gar sehr können gemildert werden. Aus dem Conflict der Kräfte selbst entsteht die Scheidung der Dienenden von den Staatsbürgern; in der Vorstellung der Menschen aber heben sich nach eben den psychologischen Gründen die Angesehenen aus der Menge der gemeinen Freien hervor. (Psychologie Bd. II, Einleit.) Die Art des Ansehens kann hierin Verschiedenheiten zeigen, welche sich nach den Vorstellungsarten richten, von denen die Vergleichung ausgeht. Ein alter Name, ein glänzendes Verdienst, eine Auszeichnung durch Gunst, ein neuer Reichthum, sind ohne Zweifel sehr verschieden. Auch das Verhältniss des Mittelstandes zu den

Dienenden ist keinesweges überall und zu allen Zeiten dasselbe; eben so wenig, als die darauf wirkenden eigennützigen und moralischen Triebfedern.

S. 342 (oben S. 139) sollte nach den Worten: *„unkräftiger werden,“* Folgendes hinzukommen:

Wenn es darauf ankommt, dass durch Stimmenmehrheit etwas entschieden, oder dass die Wünsche der Meisten berücksichtigt werden, Dieser Umstand kann geheime Bemühungen veranlassen, um die Schwächern für eine solche oder andre Partei zu gewinnen.

Viertens: überhaupt wird der wahre Zustand der Gesellschaft ungewiss, schwankend, und veränderlichen Umständen preisgegeben, wenn diejenigen Energien, wodurch er sich bildete, nicht fortwirken. Wer sich emporarbeitete, der lässt manchmal in seinen Anstrengungen nach; es ist eine Täuschung, wenn er alsdann glaubt, auf dem errungenen Platze noch vest zu stehen. Grosse Familien, ja Dynastien, sind bekanntlich manchmal eben dadurch in Gefahr gesetzt worden, dass sie hoch gehoben, aber in Sitten und Lebensweise denen entfremdet wurden, welchen fortwährend ihre Wirksamkeit fühlbar bleiben musste, wenn nicht ein anderer Gleichgewichtspunct der wider einander wirkenden Kräfte eintreten sollte. Berührung und Anstrengung sind in solchem Falle zugleich vermindert worden. Die Gesellschaft weiss alsdann nicht, woran sie ist; sie schwebt in Erwartung.

In sehr verschiedenen Graden u. s. w.

S. 347 (oben S. 142) sollte nach den Worten: *„in die Gesellschaft kommen soll.“* hinzukommen:

Die nothwendige Einheit des Befehls hebt ihn sehr leicht unter den ihm zunächst stehenden Angesehenen hervor; gesetzt auch, er wäre ursprünglich nur *primus inter pares* gewesen. Die natürliche Monarchie ist jedoch noch keine absolute; sondern es bleibt die Stärke der übrigen Angesehenen; ihre mögliche Gegenwirkung muss gemildert oder überwogen werden. (Dies vermochte bekanntlich selbst das Lehnsystem nicht ganz, obgleich darin die Lehnsträger ihre Abhängigkeit anerkannt hatten.) Kein Wunder, wenn daraus eine Begünstigung des Mittelstandes hervorgeht; ohne jedoch die Abstufungen selbst aufzuheben, welche anzutasten um desto gefährlicher sein würde, da Macht und Ansehen in der unmittelbarsten Verbindung stehn; und sich zwar herabwürdigen, aber keineswegs nach

Belieben wiederschaffen lassen; insbesondere nicht das erbliche Ansehen, welches ein Werk der Zeit ist. — Ausserdem aber entgeht dem Machthaber (oder allenfalls u. s. w.

S. 350 (oben S. 143) nach den Worten: *„die Diener der regierenden Macht“* sollte hinzukommen:

(gewöhnlich aus der dienenden Klasse unter Anführung einiger Vornehmen,)

S. 350 (oben S. 143) Der Schluss des Capitels sollte von den Worten an: *„Auch zeigt sich hier,“* unter Wegfall des Schlusssatzes: *„Eine Erinnerung ... gebührt,“* so lauten:

Auch zeigt sich hier, dass entweder vorhandene beschränkende Institute nur wirken, wiefern sie jenem Begriff entsprechen, oder aber, dass diejenigen Institute, welche für beschränkend gehalten werden, eine andre Wirkung äussern, indem sie das, was von den Geschäftsmännern durch Berichte zu leisten war, vollständiger und in einer angemessenen Form erfüllen. Dabei ist indessen zu bedenken, ob nicht die Beamten hiedurch mehr als billig in blosse Werkzeuge verwandelt, und dem gemäss behandelt werden? Besonders wenn die Macht durch einen Anschein von Beschränkung sich veranlasst findet, an ihre eigne Haltung zu denken, und die eigentliche landesväterliche Fürsorge nun auch ihrerseits einzuschränken? welches um desto eher der Fall werden könnte, wenn es den Ministern zugemuthet wird, viel Zeit an weitläufige und künstliche Reden zu verlieren, wodurch die Geschäftsbesorgung nicht vorrückt, wohl aber in mannigfaltiger Ungewissheit stocken kann. Unrichtig muss jedenfalls die Wirkung jener Institute ausfallen, wenn sie einen Theil der regierenden Macht selbst in Händen haben. Daraus entsteht unfehlbar Schwäche und innerer Streit; und wachsendes Misstrauen; es entstehn Schauspiele, die den Geist des Ganzen verderben.

Zwei Kennzeichen, eins der redlichen Absichten des Regenten, ein anderes, was dagegen gerechten Verdacht erweckt, lassen sich jedenfalls angeben. Das erste ist Beförderung der Volksbildung. Wer sie nicht scheuet, der hat die Zuversicht, dass diejenigen ihn am aufrichtigsten verehren und am treuesten unterstützen werden, denen es am klärsten geworden ist, was und wieviel ihm der Staat verdankt. Das zweite Kennzeichen, welches von negativer Art ist, liegt in falschen, erkünstelten Ehrenpuncten. Wenn zum Beispiel ein Eroberer seinen

Thron bevestigen will, so stachelt er das Volk zu einer ungemessenen Sehnsucht nach Kriegsruhm, nach Herrschaft; er beschäftigt es mit auswärtigen Dingen, damit es nicht nach Innen schaue. Hierüber spricht die Geschichte deutlich genug.

S. 358 (oben S. 146) sollte nach den Worten: „*aus den Stücken zusammen*," hinzukommen:

Daher kommt auch der Zwang, welchen sich jeder im Umgange mit Andern anthut, um sich von der Seite zu zeigen, welche dem Andern willkommen sein kann.

S. 376 (oben S. 153) sollte nach den Worten: „*Unterhaltung, da liegt*" hinzugesetzt werden: „für diesen Kreis."

Ebendas. nach den Worten: „— *Aber*" sollte hinzugesetzt werden:

Aus den Gesinnungsverhältnissen erzeugen sich Ansprüche an Aufmerksamkeiten mancherlei Art. Jeder will, man soll ihn hören, ihm Achtung und Freundlichkeit bezeigen. Daraus sind Formen des geselligen Lebens entstanden; diese Formen sind Förmlichkeiten geworden. Ihnen unterwirft sich der gesellige Mensch, um sich anzuschliessen; denn nicht bloss verliert er im Leben Weg und Ziel, wenn er allein steht, sondern die Gesellschaft der Andern drückt ihn, wenn sie ihn allein lässt. In den Förmlichkeiten liegen jedoch keine wahren Gesinnungen. Das Gemüth bleibt leer. Diese Leere ist die gewöhnliche Krankheit des geselligen Menschen. Vollends in einem Zeitalter u. s. w.

Ebendas. nach den Worten: „— *Gesinnungen zu ertragen*," sollte hinzugesetzt werden:

Denn nur gar zu oft zeigt die Erfahrung, wie seltsam diejenigen, die früher innig verbunden schienen, in spätern Jahren sich entzweien, oder doch einander entfremden. Warnungen dagegen fruchten nicht viel, so lange nicht durch schärferes Wissen und strengere Sitten die Menschen besser zusammengehalten werden. Gleichwohl muss gewarnt werden; damit wenigstens der Werth ächter Gesinnungsverhältnisse, und ihr Vorzug vor oberflächlicher Geselligkeit einleuchten möge. Ist das Uebel eingetreten: dann meldet sich noch früh genug die traurige Pflicht, aus der Auflösung u. s. w.

S. 377 (oben S. 153) nach den Worten: „*lehnen wollen auf jene*," sollte hinzukommen:

Bei den Familienhäuptern wenigstens ist vorauszusetzen, dass sie fähig und geübt sind, ihre Beschäftigungen mit Ueberlegung zu ordnen; und wie sie hier dem Ueberdrusse an der nothwendigen Arbeit, und den Zerstreuungen zufälliger Liebhabereien durch kräftigen Entschluss sich entgegenstemmen: eben so sollen sie auch über die kleinen Reibungen und Empfindlichkeiten hinwegzukommen wissen, wodurch im gemeinen Leben den Gesinnungen der Zuneigung und Eintracht pflegt Abbruch gethan zu werden. In Familienverhältnissen muss die Reflexion stärker sein als die blosse Empfindung; und wenn schon die Sprache des Herzens verstummte, sie lässt sich sehr oft wieder erwecken durch veste Grundsätze. Mögen nur die Familienverhältnisse sich halten an ihrem u. s. w.

S. 378 (oben S. 154) nach den Worten: *„kann überschaut werden,"* sollte hinzukommen:

Diese Geschäfte erfordern eine bestimmte Hausordnung; vermöge deren Jeder wisse, was ihm obliege, Keiner dem Andern vorgreife, aber wohl nach Umständen Einer dem Andern aushelfe. Der Mann muss nicht die Frau, diese nicht ihn verdrängen in dem, was für ihn und für sie am schicklichsten ist. Das Gesinde gehörig zu wählen, es hinreichend zu beschäftigen, sorgfältig zu beaufsichtigen, angemessen zu belohnen, dies sind Pflichten nicht bloss für das Haus, sondern auch unmittelbar für die in Dienst genommenen Personen selbst, und mittelbar Pflichten gegen die grössere Gesellschaft, welcher dieselben, falls sie nicht versorgt und beschäftigt wären, zur Last fallen würden. Die Hausordnung soll dem Vermögen gemäss den Aufwand beschränken, und vom Erwerbe den nöthigen Ueberschuss, mindestens für öffentliche Lasten sichern. Auf dem Vertrauen, welches der Hausherr, als solcher, sich in der öffentlichen Meinung erwirbt, beruht zunächst sein Gewicht in der Gemeinde, dem gewöhnlichen Mittelgliede seiner Verbindung mit dem Staate. Uebrigens u. s. w.

S. 379 (oben S. 154) nach den Worten: *„vermieden bleiben würde."* sollte hinzukommen:

Am wenigsten sollte der Beamte so sehr mit Geschäften überladen werden, dass ihm, der in der Regel zuerst Bericht erstattet, und dann Befehle empfängt, nicht die nöthige Zeit und Musse übrig bleibt, um in seinem Kreise alles das zu beobachten, was seinen Berichten den Inhalt und die Beläge darbietet.

Selbst in den untergeordneten Dienstverhältnissen aber, bis zu dem Diener des Hauses herab, der zum Gesinde gehört, ist es die Pflicht des Obern und des Herrn, sein Ohr offen zu erhalten für Berichte, die ihm jener nach dem Maasse seines Verstandes und seiner Kenntniss einzuliefern vermag; und dem gemäss muss der Diener behandelt werden. Die blosse Knechtschaft, welche stummen Gehorsam leistet, ist nur für Einfältige, die stets Unmündige bleiben. Der Klügere muss theils gehört, theils belehrt werden; denn wider bessere Einsicht gehorchen zu müssen, ist ein sittliches Uebel, und der tüchtige Diener wird es als ein solches in jeder Lebenslage empfinden.

S. 380 (oben S. 155) nach den Worten: *zu wiederholen gebietet.*" sollte hinzukommen:

Aber diese, an sich schon schwere und beschwerliche Kunst lässt sich nur da ausüben, wo das ganze System der Dienstverhältnisse offene Klarheit und Wahrheit genug besitzt, um sich in seinem Zusammenhange durchschauen zu lassen.

S. 388 (oben S. 158) sollte der Absatz: „*Anstatt also — einander auffordern.*" wegfallen, dafür aber Folgendes eingeschaltet werden:

Aus diesen Gründen ist nun zwar ein eigentlicher Parallelismus mit dem vorigen Capitel, in welchem eine pädagogische Betrachtung zu dem Standpuncte der Selbsterziehung und Selbstbeherrschung hinführte, hier nicht möglich. Gleichwohl ist die Analogie mit dem Vorigen nicht gänzlich zurückzuweisen. Denn in jeder Gesellschaft, die zu einiger Ausbildung gelangt ist, giebt es Beobachter, welche, falls man sie hören will, sich in Rathgeber verwandeln. Und was sie der Gesellschaft etwa mit gutem Grunde können zu sagen haben, das soll die Gesellschaft sich selber sagen; sie soll sich darnach richten und fortbilden.

Es ergeben sich daher zwei Abtheilungen für dieses Capitel. Die erste stellt uns auf den Standpunct des Mitbürgers, die andre auf den des Rathgebers; denn von beiden aus soll die Gesellschaft angesehen werden.

A. Vom Standpuncte des Mitbürgers. †

Um das fragmentarische Bestreben zur Tugend u. s. w.

† Vgl. S. 207 den Zusatz zu S. 397.

S. 389 (oben S. 158) sollte an die Stelle der Worte: *„In der letztern ... verschiedenen Eigenthümlichkeiten“* folgender Zusatz treten:

Beispielsweise können hiebei folgende Fragepuncte angemerkt werden:

1) In Ansehung der Beschäftigungen: ob das Volk im Ganzen genommen arbeitsam oder faul? kunstreich oder einförmig arbeitend? ob es bereit zu frommer Ergebung, oder vergnügungssüchtig sei? — Wieviel die Ehre gelte, ausgezeichnet tüchtig zu arbeiten? oder wie leicht man sich verzeihe, durch nachlässige, unächte, auf blossen Schein gemachte Waare zu täuschen? Diese Frage trifft zwar auch die Ehrlichkeit gegen Andre, jedoch zunächst die Achtung des Arbeiters für die Richtigkeit und Genauigkeit seines Werks.

2) In Ansehung der Gesinnungen: ob die Stände sich scharf sondern? ob der kaufmännische, ob der soldatische Geist das Uebergewicht im geselligen Leben behaupte? Wie sorgfältig oder sorglos das niedere Volk behandelt, wieweit eigennützig Gesinde und Tagelöhner gebraucht werden? — Ob alte Sitten vest oder wandelbar? ob die Verehrung einzelner verdienter Männer aufrichtig, oder leere Ceremonie sei?

3) In Ansehung der Familien: wie treu die Ehen? wie das Verhältniss der unehelichen Geburten? welcher Respect für die väterliche Gewalt? Welche Vorkehrungen, um gutes Gesinde zu haben?

4) In Ansehung der Dienste: ob der Verkehr des Lohndienstes auf gegenseitigem Genügen beruhe? oder ob er auf auswärtige Märkte für seine Production rechne? Ob die Mehrzahl des Volks durch Fleiss ein sicheres Auskommen gewinne? Welcher Corporations- und Zunftgeist? wieviel Gefahr von aufrührerischen Arbeitern? wieviel Nachsicht der öffentlichen Meinung gegen Defraudation?

Fragmentarische Betrachtungen dieser Art, wie man sie überall hört, helfen wenig. Es kommt auf die Zusammenfassung an.

Gesetzt nun, der Einzelne sei mit dieser Zusammenfassung, soweit es ihm möglich war, zu Stande gekommen: so wird er dieselbe auf sich als Individuum, und auf seine Stellung in der vorhandenen Gesellschaft beziehn.

Aber hier ist eine Klippe, woran Viele zu scheitern pflegen. Je schärfer sie die wirkliche Welt beobachtet haben, desto

leichter setzen sie sich über die idealen Forderungen hinweg; in der Meinung, solche Forderungen passen nicht in die wirkliche Welt.

Andre erlauben sich gar den Gedanken, man müsse Gewalt brauchen gegen das Wirkliche.

Eins ist so falsch wie das Andre. Aechte sittliche Gesinnung kann das Ideal weder verlieren, noch durch unrechtliche Zusätze verunstalten. Sie hält sich an den religiösen Glauben, sittliches Wirken passe in die sittliche Weltordnung, wie der Schöpfer sie bestimmte.

Kommt die historische Untersuchung hinzu: so erklärt sie zwar den Ursprung der gesellschaftlichen Mängel und Uebel; auch warnt sie vor unbesonnenem und unberufenem Eingreifen; aber sie entschuldigt nicht das Tadelnswerthe; sie bricht auch nicht den Muth, welcher auf Besserung hofft. Das Christenthum selbst ist Thatsache; es hat sich durchgearbeitet und von Entstellungen gereinigt; es zeigt den Sieg des Guten.

Der Einzelne suche demnach seine Stelle in der wirklichen Gesellschaft; aber er vergleiche sie mit einer analogen Stellung in der Idee. In der vorhandenen Gesellschaft haben sich die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Menschen u. s. w.

S. 397, 398 (oben S. 161) Die Sätze von den Worten an: *„Es könnte endlich auch Personen geben"* bis zum Schluss des Capitels sollten wegfallen und an ihre Stelle Folgendes treten:

B. Vom Standpuncte des Rathgebers.

Ein Rathgeber würde ohne Zweifel, um sich Gehör zu verschaffen, zuerst und wohl hauptsächlich das, was ihm der Klugheit angemessen schiene, aussprechen; dann aber an das Sittlich-Nothwendige erinnern.

1) Das grösste, unentbehrlichste Gut für die Gesellschaft ist der gesellige Geist selbst. Diesem steht entgegen der Geist der Auflösung; welcher Provinzen vom Staate abreisst, Landschaften von den Städten trennt; und, falls er so fortfährt, Zwietracht in den Communen selbst herbeiführt; weil auch hier Keiner dem Andern wird gehorchen wollen. Je mehr Grenzen zwischen kleinen Staaten, desto mehr Krieg an den Grenzen! Alle kleinen Völkerstämme, alle Häuptlinge machen sich alsdann durch eine Art von Faustrecht gelten. Schon damit nicht auf solchem Wege eine allgemeine Barbarei wiederkehre, muss

überall, wo kleinere oder grössere Theile der Staaten in Berührung stehn, also vom Communalrechte bis zum Völkerrechte, auf Rechtlichkeit, Billigkeit, möglichste Gemeinschaft der Cultur und der Verwaltung gedrungen werden.

2) Wo einmal Trennungen sind: da haben die Unruhigen, Wortbrüchigen, Intervention von Seiten der Nachbarn zu fürchten; ferner, unbillige Verträge stehen nicht vest; gemeinsamer Vortheil mus stets nach den Umständen berücksichtigt werden. In Lehrmeinungen muss, wo nicht Eintracht, so doch Toleranz herrschen. Das Gegentheil führt zu Reactionen.

3) Wo Streitigkeiten auszubrechen im Begriff sind, da gilt die Regel: erst Worte und dann Streiche. Unter Völkern hängt hiemit das Recht der Gesandten zusammen.

4) Macht und Ansehn lassen sich nicht beliebig schaffen, sondern man muss sie nehmen, wo man sie findet. Was historischen Grund hat, das kommt nach Wechseln der Dinge meistens wieder zum Vorschein. Künstliche Staatsformen sind kostbar; ihr Verfahren ist weitläuftig; und wenn sie von demjenigen Stande der Dinge, welcher sich bei eintretendem Gleichgewichte der geselligen Kräfte von selbst erzeugen würde, merklich abweichen, dann kann ihre Künstlichkeit sie nicht halten.

5) Sittlich nothwendig ist vor allem, dass jeder im Staate, ausser dem Regenten, sich als Unterthan betrachte. Dies gilt selbst in der Demokratie. Denn wo der Einzelne nicht von der Obrigkeit Befehle annehmen will, da ist Anarchie, aber kein rechtlicher Zustand.

6) Selbst der allgemeine Wille, wenn er jemals unzweideutig hervorträte, (während die Majorität einer, nach einzelnen Artikeln berathschlagenden Versammlung sehr weit von ihm abweichen kann,) würde den praktischen Ideen, und der von ihnen ausgehenden Kritik, eben so bestimmt unterworfen sein, als irgend ein Privatwille. Auch ist er durch den Spruch: *volenti non fit iniuria,** keinesweges gegen Reue geschützt. Und ihm ganz besonders gilt der Spruch: *die Weltgeschichte ist das Weltgericht!*

Solchergestalt warnend vielmehr als vorschreibend, würde der Rathgeber sich immer noch fern genug halten von dem Standpuncte des Gesetzgebers. Denn dieser steht unmittelbar

* Kant's Rechtslehre §. 30.

im Platze des allgemeinen Willens, dessen Selbstbeherrschung er ausdrückt. Wenn aber freilich die Zahl der Rathgeber sich vermehrt; wenn ihre Anstrengung, sich Gehör zu verschaffen, zunimmt, wie die Hoffnung es zu erlangen, für jeden Einzelnen abnimmt, indem zugleich mehr und mehr die Empfänglichkeit der Hörenden betäubt wird; wenn alsdann jedes Mittel gut genug erachtet wird, damit man sich gelten mache: so entsteht eine Zudringlichkeit, welche die Distanz zwischen dem Rathgeber und dem Gesetzgeber nicht mehr zu respectiren scheint. Das Unbefriedigende vorhandener Gesellung kommt alsdann von einer neuen Seite zum Vorschein; in ihr ist kein solcher Raum, worin alles das u. s. w.

Erklärung.

[Jen. Liter. Zeit. 1809, Int. Bl. No. 26, S. 222.]

Dem Recensenten meiner allgemeinen praktischen Philosophie in No. 40 der *hallischen A. L. Z.* muss ich, wie es scheint, anzeigen, dass zugleich mit jener auch die Hauptpuncte der Metaphysik, nebst den angehängten Hauptpuncten der Logik, in den Buchhandel sind gegeben worden. Oder war ihm dies bekannt? und begegnete es ihm, meine Behauptung, dass beide Theile der Philosophie auf einem besondern Grunde erbaut werden müssen, so misszuverstehen, als könnte das Geschäft des Baues selbst in zwei von einander unabhängige Geschäfte zerlegt, und in zwei von einander unabhängigen Urtheilen beurtheilt werden? — Der Satz S. 39 der praktischen Philosophie [oben S. 18], der zum Fundament der Aesthetik gehört, musste verglichen werden mit der in der Metaphysik aufgestellten Methode der Beziehungen, nach welcher sein genau-regelmässiger Beweis zu führen ist; dagegen giebt die, in der praktischen Philosophie gewählte Beweisform, (die freilich in dem unverständlichen Auszuge des Rec. nicht zu erkennen ist,) eine erleichternde Hülfsformel an die Hand, die man der Hauptformel in der Metaphysik beifügen kann. Die Lehre vom Begehren, welche in der praktischen Philosophie nur berührt wird, gehört der Psychologie; und ein Vorblik auf dieselbe findet sich im §. 13 der Metaphysik. Der logisch combinatorische Bau, welcher den späteren Theilen der praktischen Philosophie zukommt,

und welcher in meiner *allgemeinen* praktischen Philosophie wenigstens angedeutet (in der Pädagogik bestimmter zur Ausführung gebracht) ist, sucht seine Norm in den Hauptpuncten der Logik, wo die Verflechtung mehrerer Reihen von Begriffen gelehrt wird. Das ganze zweite Buch der praktischen Philosophie leihet im Fortschreiten einen theoretischen Begriff nach dem anderen, unterwirft sich daher den sämmtlichen metaphysischen Bestimmungen dieser Begriffe. Mein Rec. freilich hat sich um dies zweite Buch nicht bekümmert; und nicht nur nicht um das zweite, sondern auch nicht um das erste; die Einleitung hat ihn ermüdet; von dem Hauptinhalte des Buchs giebt er nur die Ueberschriften der Capitel. Die Bemerkungen, welche er in die aus der Einleitung ausgezogenen Stellen einstreut, zeigen ungefähr den ersten Eindruck, welchen mein Buch auf einen Anhänger der kantischen Lehre machen könnte. Jedoch als solchem hätte ihm, der mich nach den *Principien*, worauf sich die praktische Beurtheilung gründe, — und der meine *praktische* Philosophie nach einer *Erklärung* der praktischen *Natur des Menschen*, fragt, — leicht einfallen können: dass, so wenig ich dem praktischen Urtheile Beweise unterschiebe, eben so wenig auch *Kant* sich darauf eingelassen hat, seinen kategorischen Imperativ auf Principien (nämlich *principia cognoscendi*) zu stützen. *Kant* sagt ausdrücklich (Krit. d. prakt. Vernunft, S. 56, Werke, Bd. IV, S. 131): „Man kann das Bewusstsein „dieses Grundgesetzes ein *Factum der Vernunft* nennen, *weil* „*man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft*. z. B. dem „Bewusstsein der Freiheit (denn dieses ist uns *nicht vorher ge-* „*geben*) heraus vernünfteln kann." — Mit dem Blick des Genies hatte *Kant* gesehen, dass keine Materie des Willens, sondern nur die Form, der unmittelbare Gegenstand der sittlichen Bestimmungen sein könne; er vergriff sich aber, indem er die *logische* Form der Allgemeinheit des Gesetzes, wie es ihm schien, *in Ermangelung einer andern Form*, herbeizog („nun bleibt," sagt er S. 48 d. Krit. d. prakt. Vernunft, [Werke, Bd. IV, S. 126], „wenn man alle Materie absondert, *nichts übrig*, als die blosse „Form der allgemeinen Gesetzgebung"). Dem grossen Mann entging hier die ästhetische Form der Willensverhältnisse, derenwegen die praktische Philosophie zwar nicht eine Aesthetik, wie mein Rec. mich behaupten lässt, aber ein Theil der Aesthetik werden muss. (Der englischen Moralisten musste der Rec.

hier gar nicht erwähnen, wollte er nicht den Verdacht auf sich ziehen, dass er die ästhetischen Urtheile selbst, mit dem *Fühlen* eben dieser Urtheile, noch fortdauernd verwechsle.) Mit jenem ersten Fehlgriff stand in genauer Verbindung der zweite, da nämlich *Kant*, nachdem er in der Form des Gesetzes die Urbestimmung des Sittlichen gefunden glaubte, hierin die ursprüngliche Selbstbestimmung, also Freiheit des Willens erblickte: — statt der Freiheit des Urtheils, als eines absoluten Ausspruchs über diejenigen Auffassungen, worin die einfachen Willensverhältnisse vorkommen. Jedoch diesen zweiten Fehler beging er nicht gegen die praktische Philosophie, sondern gegen die Metaphysik, eben darum, weil er das Sittliche aus der Freiheit nicht *beweisen*, sondern *erklären* wollte; wodurch er sich die Aufsuchung der *Real*-Principien des praktischen Bewusstseins verdarb. Waren es etwa *diese* Principien, welche mein Rec. von mir verlangte? So verweise ich ihn abermals an die Metaphysik. Dort vergleiche er zuvörderst §. 4 und 5, wo sich die allgemeine Begründung und gehörige Bestimmung der Causalbegriffe, gestützt auf die Lehre *von den zufälligen Ansichten der Wesen*, und hiemit zugleich der Beweis findet, dass transscendentale Freiheit schlechterdings unstatthaft ist; die weitere Auskunft aber erwarte er von der Psychologie, für welche das sittliche Bewusstsein allerdings Eine aus der Reihe der vielen Thatsachen ist, die sie zu erklären hat. Unter diesem Namen aber denke er sich nicht die sogenannte empirische Psychologie, sondern diejenige, von Metaphysik und Mathematik zugleich ausgehende, Lehre von den vorstellenden Wesen, worauf der 13te § der Metaphysik hinweist. Eben von dorther erwarte er, was über das *Sollen* (im engsten Sinne genommen), über die Spaltung des Willens in den gehorchenden und gebietenden Willen, zu sagen ist, die ich nicht, wie er erzählt, verworfen, aber aus dem Gebiet der praktischen Philosophie in das der Psychologie verwiesen habe. Was er aber von der *Zufälligkeit* der praktischen Urtheile — sich eingebildet hat, das bitte ich ihn ganz zu vergessen, es ist nirgends zu suchen als unter seinen Missverständnissen. Oder nennt man etwa in der kantischen Schule die sämmtlichen sogenannten Formen der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Vernunft u. s. w. *darum zufällig*, weil sie uns gelegentlich durch die gegebene Materie der Erscheinungen ins Bewusstsein gerufen werden?

Was die Anmuthung betrifft, vor dem Bau eine „kritische Untersuchung der Kräfte, Materialien und Risse“ vorzunehmen: so bin ich überzeugt, und durch die bekannten misslungenen Versuche nur zu wohl belehrt, dass ein Philosophiren *vor* dem Philosophiren nicht möglich ist, und dass eine kritische Untersuchung jener Art, in der Meinung, sie *kenne* die Kräfte, Materialien, Risse, oder wie sonst der zu kritisirende Stoff heissen mag, in diese ihre vermeinte Kenntniss schon alle Unrichtigkeit der Begriffe und alles Erschlichene der Voraussetzungen hineinträgt, zu dessen Abwendung sie sich anheischig machte. Meine Weise ist, von dem ganz Bekannten auszugehn, und durch evidente Methoden fortzuschreiten. So macht es auch die Mathematik, ohne das Blendwerk einer vorausgeschickten Kritik. — Schliesslich verbitte ich ein für allemal den (von dem nämlichen literarischen Blatte schon zum zweitenmale wiederholten) Vorwurf der *Raschheit.* Dieser fällt auf den raschen Durchblätterer meiner Schriften zurück. Die Grundgedanken meiner Metaphysik wurden vestgestellt in den Jahren 1798 und 1799. Der Plan zur praktischen Philosophie ward entworfen im Jahr 1803. So lange ich in Göttingen lehrte, ward über Beides unablässig mit denkenden Zuhörern gesprochen; mit solchen nämlich, die nicht obenhin, was Mancher nennt den Geist zu fassen suchten, sondern die über jeden Punct, jedes Element der Begriffe und Beweise, bestimmte Rechenschaft zu fordern und zu empfangen wussten. Wer aber den Schriften nicht als Leser eine pünctliche Aufmerksamkeit widmen will, der beginnt etwas Vergebliches, wenn er als Recensent in diese Untersuchungen sich einzudrängen unternimmt.

Herbart.

ANALYTISCHE BELEUCHTUNG

DES

NATURRECHTS UND DER MORAL,

ZUM GEBRAUCH

BEIM VORTRAGE DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE.

1836.



VORREDE.

Schon in der synthetischen Darstellung der praktischen Philosophie sind die Begriffe von Recht, Pflicht, Tugend, und Gütern, in so weit als bekannt vorauszusetzen, dass von ihnen folgende Namenerklärungen gelten.

Unter dem Worte *Recht* denkt sich jeder zunächst seine Foderungen gegen Andre, dass sie etwas zu verhüten haben, was ihm Grund zur Klage geben würde; und zwar dergestalt, dass umgekehrt Rechte Andrer Pflichten für ihn werden.

Das Wort *Pflicht* aber bezeichnet allgemein die gesammte, auch aus innern Gründen entspringende Nothwendigkeit, gewisse Regeln des Handelns zu beobachten.

Tugend bedeutet den innern Werth derjenigen Person, welche die sämmtlichen Regeln des Handelns kennt und deshalb beobachtet.

Güter sind Gegenstände, sofern sie gewollt werden.

Versteht man nun unter dem Namen *Naturrecht* die Lehre von Rechten, die vorhanden sind ohne positives Gesetz; desgleichen unter dem Worte *Moral* die Lehre von Pflichten, wie sie in ihrem ganzen Umfange der Tugendhafte beobachtet: so hat die allgemeine praktische Philosophie Naturrecht und Moral zu begründen und zusammenzufassen. Zu diesem Zwecke müssen sowohl ihre Principien als ihre Methoden untersucht werden.

Die allgemeinste Methodenlehre ist hier, wie überall, die Logik. Allein das Eigenthümliche im Gebrauche derselben hängt von den Principien ab.

Angefangen kann nicht werden von Rechten. Denn indem die Rechte verschiedener Personen einander begrenzen, und jeder die Gesammtheit seines Rechts als einen Kreis betrachtet, worin Andre ihn nicht stören dürfen: entsteht für ihn

die Vorstellung dessen, was ihm erlaubt sei. Aber alles Erlaubte setzt voraus, dass zuvor nach Gebot und Verbot sei gefragt worden.

Anfangen kann man auch nicht von Pflichten. Denn die Regeln des Handelns, zusammengefasst in den Begriff einer Gesetzgebung, stellen ein Verhältniss dar zwischen einem gesetzgebenden, also gebietenden, und einem gehorchenden Willen. Dies setzt einen Unterschied beider Willen als bekannt voraus. Der Grund dieses Unterschiedes ist aber nicht von selbst bekannt; vielmehr muss derselbe erst nachgewiesen werden, denn im blossen *Wollen*, welches das gemeinsame Merkmal jener beiden Willen ist, kann der Unterschied nicht unmittelbar liegen.

Auch von der Tugend kann nicht ausgegangen werden; denn jede Person ist Eine; aber wie das Mannigfaltige, dessen Kenntniss und Beobachtung der Person einen innern Werth giebt, zu verbinden sei, ist für ein Princip nicht unmittelbar hinreichend klar.

Am wenigsten ist von Gütern anzufangen. Denn ihr Maass ist der Wille, der sie anstrebt und ihre Gegentheile zurückweiset. Aber er selbst soll in der praktischen Philosophie als ein besserer oder schlechterer gemessen, oder mindestens geschätzt werden.

Denkt man sich nun einen höhern, gesetzgebenden Willen, von welchem Rechte, Pflichten, Tugend und sittliche Güter abhängen: so kann dieser nicht ins Unendliche fort durch einen noch höhern bestimmt werden. Aber die Frage nach dem Grunde des Unterschiedes zwischen Gebieten und Gehorchen würde sich bei jedem Willen wiederholen. Jeder höhere Wille muss also eine ursprünglich willenlose Werthbestimmung für sich anzuführen haben, welche das Merkmal einer solchen Vestigkeit in sich trage, dass sie nicht von veränderlicher Gemüthsstimmung, sondern von der *blossen Betrachtung ihres Gegenstandes* abhänge.

Werthbestimmungen dieser Art kommen nicht bloss in der praktischen Philosophie vor; sondern bei sehr mannigfaltigen Gegenständen, die, so ungleichartig sie übrigens sind, doch eben deshalb, weil ihr Werth ursprünglich und unwillkürlich anerkannt wird, sämmtlich ästhetische Gegenstände genannt werden. Die Werthbestimmungen selbst heissen ästhe-

tische Urtheile; und auch für diejenigen, welche den Willen betreffen, haben wir in der Kunstsprache keinen andern passendern Ausdruck. Denn für die Worte *Vernunft,* und *moralisches* Urtheil, welche allein man vorschlagen könnte, muss ein andrer Sinn vestgehalten werden.

Vernunft im allgemeinen bedeutet die Fähigkeit der Ueberlegung von Gründen und Gegengründen. Praktische Vernunft setzt voraus, der Ueberlegende habe ein Bild seines Willens, indem er seines Wollens sich bewusst ist. Nun sei die Betrachtung dieses Bildes unmittelbar mit einer Werthbestimmung desselben verbunden; so beginnt hiemit erst die Ueberlegung, deren Ende, wenn sie richtig vollzogen wurde, darin besteht, diese Werthbestimmung allen andern Motiven vorzuziehn. Und wiederum erst nachdem dieses Vorziehn in seinem ganzen Umfange den gesetzgebenden Willen erzeugt hat, kann von dem moralischen Urtheile die Rede sein, welches anzeigt, ob und in wie fern der Mensch in Gesinnung und Handlung dem gesetzgebenden Willen gehorsam war oder nicht.

Die Principien der praktischen Vernunft sind nun die willenlosen Werthbestimmungen des Willens.

Die Methode der praktischen Philosophie muss sich nach dem Eigenthümlichen dieser Principien richten, zuvörderst schon, um sie vollständig zu finden, und auf ihre einfachsten Ausdrücke zurückzuführen.

Aesthetische Urtheile können nur über Verhältnisse ergehen; und es ist die nothwendige Probe ihrer Richtigkeit, dass der Werth der Verhältnisse verschwindet, sobald man die Glieder vereinzelt; hingegen wieder hervortritt bei erneuerter Zusammenfassung. Die Probe zeigt das, worauf es ankam; nämlich dass sich kein Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen (und noch weniger ein Begehren) eingemischt hat; vielmehr die blosse zusammenfassende Betrachtung den Werth des Gegenstandes erkannt hat, in welchem das Verhältniss liegt. Die Zergliederung eines solchen Gegenstandes kann übrigens nur eine logische Abstraction sein; wie wenn man die farbigen Stellen eines Gemäldes einzeln betrachten wollte, während gerade die gegebene Verbindung und Anordnung dieser Stellen das Wesentliche des Gemäldes ausmacht.

Nimmt man hiezu noch die drei allgemeinen Sätze der Aesthetik:

1) kein ästhetisches Urtheil lautet ursprünglich als ein allgemeines, — denn das klare Vorstellen eines Verhältnisses darf nicht durch Gegensätze specifischer Differenzen verdunkelt werden, ohne die sich kein Umfang eines Begriffs denken lässt;

2) von mehrern ästhetischen Urtheilen, deren einfachster Ausdruck schon gefunden war, gilt kein Aufsteigen zu höherer Allgemeinheit, — denn die Abstraction würde die verbundenen Verhältnissglieder trennen;

3) jedes ästhetische Urtheil gilt von selbst in dem logischen Umfange, welcher den Gliedern des Verhältnisses gemeinschaftlich zukommt, — denn in diesem Umfange finden sich die Verhältnisse selbst;

so hat man im Vorstehenden die kurze Uebersicht derjenigen Methode, nach welcher schon in der allgemeinen praktischen Philosophie,* die Reihe der Ideen, von innern Verhältnissen zu äussern fortschreitend, war gefunden worden; so dass keine dieser Ideen aus der Reihe kann hinweggedacht werden, ohne eine Lücke zu verrathen.

An dem eben genannten Buche soll durch das vorliegende nichts verändert werden; das frühere aber war synthetisch, das gegenwärtige ist analytisch abgefasst.

Zu jeder Synthesis, die aus vorausgesetzten Gründen ein Gegebenes in Begriffen construirt und dadurch erklärt, gehört als Seitenstück eine Analysis des Gegebenen, welche darthun muss, durch die Construction sei im Denken eben *dasselbe* gefunden, was man schon durch Beobachtung, soweit dieselbe reicht, erkannt hatte. Trifft nun die Erklärung vollkommen zusammen mit dem Gegebenen, so liegt hierin die Probe, man habe nicht etwa (wie oft genug geschah) die alten Namen dessen, was factisch bekannt ist, missbräuchlich auf Erzeugnisse eines ungeregelten Denkens übertragen. Ist aber die Construction auch dem grössten Theile nach gelungen, (wie etwa bei Vorausberechnung der Wiederkehr eines Kometen,) so können doch geringe Abweichungen vom Ge-

* Herausgegeben im Jahre 1808, gleichzeitig mit den Hauptpuncten der Metaphysik.

gebenen vorkommen, welche alsdann entweder in der Beobachtung, oder in der Construction und ihren Gründen etwas Mangelhaftes vermuthen lassen. Hiedurch gewinnt man Fingerzeige, welchen weiter nachzuspüren ist.

Ob auch für die praktische Philosophie das Gegenüberstellen der Synthesis und Analysis möglich sei, kann bezweifelt werden; indem die eigentlichen Gegenstände derselben, nämlich die Tugend und deren Gefolge von Pflichten und Rechten, nicht als erfahrungsmässig gegeben anzusehen sind: und die unvollkommenen Beispiele, die man statt derselben anführen möchte, nicht dergestalt können analysirt, und mit der synthetisch aufgestellten Wissenschaft verglichen werden, dass Abweichungen auf der einen oder andern Seite mit Sicherheit zum Auffinden des Mangelhaften zu benutzen wären.

Es ist uns aber eine Menge von Schriften gegeben, in welchen mancherlei Werthbestimmungen des Wollens und Handelns vorliegen. Sind dieselben richtig: so muss mit ihnen die praktische Philosophie übereinstimmen. Auf jeden Fall bieten sie einen Stoff dar, der sich um desto bequemer analysiren lässt, da man daraus zwei Disciplinen gebildet hat, welche unter den Benennungen Naturrecht und Moral abgesondert erscheinen, jedoch mit dem Einen Worte *Ethik* zusammengefasst, und als auf einer gemeinsamen Grundlage erbauet hervortreten. In der vorerwähnten praktischen Philosophie findet sich keine Trennung in solcher Form, auch die Zusammenfassung ist anders gestaltet; und man kann nach den Gründen sowohl der partialen Einhelligkeit mit Andern, als auch der Abweichungen fragen.

Sollte darauf vollständig geantwortet werden: so möchte ein starker Band, (ähnlich dem ersten Bande der Metaphysik,) nicht zu viel gewesen sein; alsdann aber würde sich die analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral geradezu in eine Kritik der bisherigen Ethik verwandelt haben, deren Umrisse sie schon jetzt nicht vermeiden konnte.

Da nämlich das Gegebene so aufgefasst werden muss, *wie* es gegeben ist; und da der grössere und schwierigere Theil der Ethik schon längst die Form des Naturrechts angenommen hat; da überdies alle zur praktischen Philosophie gehörigen Schriften unter Bedingungen ihrer Zeit geschrieben wurden: so kann sich die Analyse, oder auch eine Kritik der Sittenlehre, welche

von getreuer Darstellung des zu beurtheilenden Gegenstandes ausgehn soll, weder über das von der Moral getrennte Naturrecht, noch über historische Sonderung und Zusammenfassung dessen, was zu verschiedenen Zeiten gelehrt worden, hinwegsetzen; thut sie es dennoch, so wird sie die vorgefundenen wissenschaftlichen Gestaltungen leicht verletzen können, und die Beglaubigung ihrer Unpartheilichkeit sich selbst erschweren.

Findet man nun in diesen wenigen Bogen Grotius, Kant, Hufeland, Fichte, Droste-Hülshof als Naturrechtslehrer; Platon, Aristoteles, Spinoza, Schleiermacher, Stäudlin und Andere als Lehrer der Moral erwähnt: so erblickt man einzelne, zum Theil weit auseinander stehende Puncte einer Zeitreihe, zwischen welche sehr viele andre Schriftsteller einzuschalten leicht gewesen wäre. Gesetzt, die Einschaltung wäre vollzogen: so würde Vieles, was einer vom andern angenommen hatte, sich in Ansehung der Gegenstände, von denen man zu reden hätte, wiederholen; was aber einer besser als seine Vorgänger, oder manchmal auch schlechter gemacht hätte, dies würde hervortreten; dadurch würde auch das Gemeinsame der Systeme eine eigenthümliche Bedeutung in jedem derselben an den Tag legen; und hiemit aus dem Lobe und Tadel der literarischen Leistungen sich die Kritik der Sittenlehre zusammensetzen.

Für die Analyse hingegen, welche den mannigfaltigen *Inhalt* des Naturrechts und der Moral auseinanderzubreiten beabsichtigt, kommt wenig darauf an, wie oft ein gewisser Gedanke sei wiederholt, nachgesprochen, ausgeschmückt, in diesem oder jenem System mehr oder weniger passend benutzt worden; und vollends für eine kurze Uebersicht ist Vieles ganz unbedeutend, was die Kritik gleichwohl als sehr charakteristisch für die Lehre dieses oder jenes *Schriftstellers* auszuheben hat. Sucht man die Wiederholungen, so weit es ohne Verletzung des Zusammenhangs thunlich ist, zu vermeiden: so kann man sich mit einer kleinen Zahl der anzuführenden Schriftsteller begnügen; man kann die spätern als ergänzend die frühern betrachten, und auf solche Weise die Darstellung sehr abkürzen.

Findet man z. B. bei Grotius schon den grössern Theil des Naturrechts, aber noch keine scharfe Sonderung der Moral und kein zusammenhängendes Staatsrecht, so braucht man von den Spätern wenig mehr, als was einerseits jene Sonderung zu begreifen, andrerseits das mehr ausgebildete Staatsrecht zu cha-

rakterisiren dient; und hätte Aristoteles der Moral so trefflich vorgearbeitetet wie Grotius dem Naturrecht, oder dürfte man von den Stoikern so reden, als ob ihre Lehre uns vollständig und genau bekannt wäre, so möchte von Kant, Schleiermacher, Stäudlin u. a. m. weniger anzuführen sein als man hier finden wird. Zugleich wird einleuchten, dass es für eine Schrift, wie die gegenwärtige, keine strenge Nothwendigkeit, sondern nur eine Auswahl des Zweckmässigen giebt. Das Wesentliche der zu analysirenden Lehren konnte grossentheils aus andern, als den angeführten Schriftstellern entnommen, es konnte mehr oder weniger ausführlich entwickelt werden; dann wäre Manches anders geformt, anders ausgedrückt, und viele andre kritische Bemerkungen hätten sich dargeboten, die jetzt fehlen, ohne doch *der Analyse* zu fehlen; denn diese würde gar keine Kritik in sich aufgenommen haben, wenn nicht der synthetische Vortrag, vielfach abweichend von andern üblichen Darstellungen, und dennoch dasjenige enthaltend, was man unter den Namen Naturrecht und Moral gesucht hat, eben dadurch bestätigt werden müsste, dass kritisch, und soweit nöthig, historisch begreiflich wird, wie Andre zu ihren Meinungen kommen konnten.

Die vorliegende Arbeit ist also nicht als etwas in seiner Art Vollständiges anzusehen, sondern nur als eine kurze Probe dessen, was sowohl analytisch als kritisch kann weiter ausgeführt werden. Wollte man z. B. aus Fichte's und Schleiermacher's Schriften mehr Lehrpuncte ausheben, als hier geschehen, so würde die Analyse gewinnen, ohne dass die Kritik einen gleich grossen Zusatz bekäme; denn was jene Schriftsteller Unrichtiges in ihre Grundansicht aufgenommen haben, das wiederholt sich, bei vorausgesetzter Consequenz, in den verschiedenen Lehrpuncten. Wollte man dagegen eine grössere Menge von Schriftstellern benutzen: so würde die Kritik sich weiter verbreiten, ohne gleichmässigen Zuwachs für die Analyse; weil die behandelten Lehrpuncte meistens die nämlichen sind; der Gewinn der Kritik aber würde um desto höher zu schätzen sein; je besser der historische Zusammenhang hervorleuchtete. Nur erfordert das Geschäft der Kritik, dass man sich auch auf die theoretischen Meinungen jedes Schriftstellers einlasse, denn der Irrthum hat Verwickelungen, welche die Wahrheit nicht kennt. Im vorliegenden Buche konnte darüber nur Weniges gesagt werden. Der Verfasser bezieht sich deshalb auf seine



frühern Schriften. Neben denselben können zur Sicherung des Verständnisses zwei so eben erschienene Bücher gebraucht werden; nämlich die Logik von *Drobisch*, und die Metaphysik von *Hartenstein*; welche auch schon für sich allein an Bestimmtheit und Klarheit des Ausdrucks wohl kaum noch etwas vermissen lassen.

Schlägt man nun diese, oder die ähnlichen Schriften des Verfassers nach, in der Absicht, dort die Verbindung der praktischen Philosophie mit Logik und Metaphysik angezeigt zu sehen, so wird man das Gesuchte schwerlich schon auf den ersten Blick erkennen; daher sollen hier ein Paar Worte darüber hinzugefügt werden. Die Logik, unverdient herabgesetzt in einigen neuen Schulen, (die dadurch nur sich selber schaden,) hat der praktischen Philosophie sehr viel zu sagen; aber sie kann es nicht eher im Zusammenhange aussprechen, bis diese letztere sich selbst den Unterschied dessen, was in ihr vest steht, von dem, was den Unbestimmtheiten eines Mehr und Weniger unterworfen bleibt, auseinandergesetzt hat. Kennt man noch nicht die praktischen Ideen: so stösst man überall auf schwankende Begriffe. Dann kann höchstens die Logik gegen einzelne Inconsequenzen warnen; wie wenn zum Beispiel Jemand beim Urrechte zu leben die Zwangspflichten zum Kriegsdienste vergessen, oder beim Eigenthum nicht an das *dominium eminens* (an die nothwendigen Maassregeln beim Brande, bei Seuchen, bei der Anlage neuer Kunststrassen u. s. w.) gedacht, ja gar die Befugniss zu zwingen auf eine doppelte Negation zurückgeführt hat, als ob zwingende Handlungen sich durch ein blosses Verneinen des Unrechts zulänglich beschreiben liessen. Soll dergleichen zu spät Bedachtes hinterher nachgeholt werden, dann folgen freilich einzelne Ausstellungen der Logik, aber damit gelangt nicht die ganze Wissenschaft zu ihrer logischen Anordnung; welche vielmehr *zuerst* eine richtige Begründung voraussetzt, um *alsdann* die *Begriffsreihen* zu beleuchten, die zur Anwendung der Principien erforderlich sind. Will man hiezu des vorliegenden Buches sich bedienen, so ist Vergleichung desselben mit der vorerwähnten allgemeinen praktischen Philosophie *in allen Puncten* nothwendig.

Was dagegen die Metaphysik anlangt: so muss man unterscheiden zwischen der *allgemeinen* Metaphysik und der Psychologie, die zur *angewandten* Metaphysik gehört. Jene beschäf-

tigt sich vorzüglich mit der Auseinandersetzung des wirklichen und des scheinbaren Geschehens. Mag nun Jemand das wirkliche Geschehen (im Innern der realen Wesen) noch so sehr verkennen; mag er auch immerhin das scheinbare Geschehen im Raume für ein wirkliches halten: so hat doch dies keinen Einfluss auf die ursprüngliche Werthbestimmung der Gesinnungen und Handlungen. Hat man die letztern richtig ins Auge gefasst, so können dadurch Irrthümer in Ansehung des Ich und der Freiheit abgehalten werden; allein dies ist mehr ein Einfluss der praktischen Philosophie auf die Metaphysik, als umgekehrt. Eigentliches Bedürfniss wahrer Metaphysik macht sich in der praktischen Philosophie nicht eher fühlbar, als bis man zur Tugendlehre, zur Pädagogik und Politik fortschreitet; denn hier wird die Psychologie denen fehlen, die nicht damit bekannt sind. An dieser nun darf die Metaphysik nicht fehlen; allein davon ist hier nicht zu reden.

Die historischen Linien, welche man in diesem Buche angedeutet finden wird, lassen sich zwar leicht bis in die Gegenwart verlängern; allein bei aller Misshelligkeit, die sich daraus ergeben kann, ist nicht zu vergessen, dass wohlgesinnte Männer in der praktischen Philosophie niemals durch so tief begründete Streitigkeiten getrennt werden, als bei theoretischen Gegenständen. Es findet sich immer Etwas, worüber man einverstanden ist, wenn es auch während des Streits übersehen wurde. Die heutige Zeit ist im allgemeinen friedlich gesinnt; wir leben nicht mehr in den Jahren der Revolution, und der sogenannten Wissenschaftslehre, die eben damals an die Stelle der Philosophie zu treten schien. Auch nicht mehr in der Zeit der Aufregung nach dem napoleonischen Drucke. Dauert die jetzige Stimmung, so äussert sie unvermeidlich bald ihren Einfluss auf die philosophischen Schulen. Begreifen diese erst, dass Eintracht ihnen besser geziemt als der Hader, der bloss Befangenheit in einer abgelaufenen Zeit verräth: so werden sich die Wege der Annäherung schon finden; und zwar vorzugsweise mit Hülfe der *praktischen* Philosophie, und ihrer Geschichte.

Uebrigens wäre über die Einrichtung dieses Buchs noch Einiges zu sagen, was sich meistens in die einfache Bemerkung einschliessen lässt, dass es als Lehrbuch nur kurz sein durfte, und dass es sich soviel möglich der Ordnung des älteren, welches den Gang des mündlichen Vortrages bestimmt,

anschliessen musste. So ist z. B. schon in den §§. 31—33, welche hier noch zur Einleitung gehören, über die Idee des Wohlwollens das Nöthige gesagt worden, weil die ursprünglichen Ideen früher entwickelt werden müssen, bevor die in andern Schulen gangbaren Vorstellungsarten über die Begründung der praktischen Philosophie können erläutert werden. Fiele diese Rücksicht weg: so würden einige Puncte, welche hier schon in der Einleitung erwähnt sind, einen bequemern Platz im ersten Abschnitte gefunden haben. Der mündliche Vortrag darf die Analysis nicht zu weit von der Synthesis absondern; es ist genug, wenn die schriftliche Darstellung den Unterschied beider an den Tag legt.

EINLEITUNG.

A. Historische Vorbereitung.

§. 1.

In der gebildeten Gesellschaft wird Kenntniss der Rechte und Pflichten nicht bloss gefodert, sondern auch bei jedem vorausgesetzt; daher es scheinen kann, ein streng wissenschaftliches Studium so bekannter Gegenstände noch neben der positiven Theologie und Jurisprudenz wäre kaum nöthig. Dies Vorurtheil wird am sichersten verhütet durch historische Darlegung der Verwickelungen, in welchen das Mannigfaltige der praktischen Philosophie sich so sehr befangen zeigt, dass Auseinandersetzung und Zusammenfassung desselben gleich nothwendig ist.

§. 2.

Abgesehen von den Gegensätzen bürgerlicher Ordnung und Unordnung, die schon beim Homer, von den Familienpflichten und Ehrenpuncten, welche beim Sophokles stark hervortreten,* und von mancherlei ähnlichen Spuren bei den Dichtern überhaupt; abgesehen auch von dem *ἀντιπεπονθός* der Pythagoräer, (einem Grössenbegriff, da bei der Vergeltung die Gleichheit zu beobachten ist), der *εὐθυμία* des Demokrit u. s. w., erblicken wir um die Zeit des Sokrates die griechischen Denker in einem lebhaften Streite über die Gültigkeit der sittlichen Begriffe. Auf der einen Seite Sophisten, wie Thrasymachus mit seinem Grundsatze: das Recht sei der Vortheil des Stärkeren, — auf der andern Seite den Sokrates, umgeben von sehr verschiedenartigen Schülern, unter welchen Xenophon mit seiner besonnenen Lehre vom Nützlichen, und Platon mit dem entschiedensten

* An die Antigone des Sophokles erinnert schon Aristoteles (Rhetor. I, 13) in Beziehung auf das, was von Natur recht sei.

Aufstreben zum absolut Guten, am meisten hervorragen. Um den Abstand zwischen diesen Beiden zu bezeichen, braucht man nur an den Cyrus des einen, und an die Republik des andern (besonders an das zweite, vierte und achte Buch) zu erinnern. Xenophon soll sogar, wie Gellius berichtet, den ersten beiden Büchern der Republik seine Cyropädie absichtlich entgegengesetzt haben. *

§. 3.

Viele haben im Platon zu finden geglaubt, was sie suchten. Tennemann suchte und fand bei ihm eine kantische Pflichtenlehre; Schleiermacher fand Gottähnlichkeit als höchstes Gut, und dieses als das beste Princip der Sittenlehre. ** Dass weder das Eine noch das Andre kann behauptet werden, zeigt Stäudlin. *** Es kommt hier darauf an, dass man theoretische und praktische Philosophie nicht vermenge; aber auch nicht vom Platon eine strenge Unterscheidung beider fodere. Manche Fragen, die ein heutiger Denker an ihn richten kann, finden bei ihm keine Antwort. Dahin gehört, was sich auf den Pflichtbegriff und die Freiheitslehre bezieht. † Stäudlin findet beim Platon Determinismus, und doch die Voraussetzung eigentlicher Freiheit. ††

§. 4.

Dass, im Widerspruche mit Platon's scharfer Trennung des Sittlichen vom Glück, Andere neben ihm auftraten, die den gegenwärtigen, klug ausgewählten Genuss als den Preis ihrer Beherrschung der Affecten betrachteten; dass bald eine sanfte Erregung angerühmt, bald über die Leiden des Lebens geklagt, bald aber auch das Glück in der Abhärtung und Entbehrung gesucht wurde: dies Alles kann wenig befremden. Beim Aristoteles könnte man dagegen genau bestimmte Begriffe erwarten. Anstatt aber dem platonischen *δίκαιον* sich anzuschliessen, streitet er gegen die Idee des *Guten*, indem er sich in die Vieldeutigkeit des Worts verwickelt. ††† Die Verwirrung wird un-

* *Stäudlin's* Geschichte der Moralphilosophie, S. 110.

** *Schleiermacher's* Krit. d. Sittenl., S. 246 und 443.

*** *Stäudlin* a. a. O. S. 137 u. 142. Vergl. Metaphysik I, S. 412.

† Ueber den wesentlichen Zusammenhang dieser beiden Puncte vergleiche man hauptsächlich *Kant's* Kritik der prakt. Vernunft §. 5 und 6.

†† A. a. O. S. 166.

††† *Ethic. ad Nicom.* I, 4.

heilbar, indem er den ganz falschen Satz aufstellt, die Tugend werde gelobt wegen der Werke und Thaten, die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) hingegen als etwas Höheres und Vollständiges geschätzt. *

Der Fehler ist nur dadurch bedeckt, dass er in dem Tugendhaften die Gemüthsstimmung voraussetzt, vermöge deren im Rechthandeln zugleich die Freude daran soll enthalten sein; ** diese Art von Freude kann aber nicht eher von andrer Freude unterschieden werden, als bis man weiss, was Rechthandeln heisst; und sie kann nicht behauptet werden, wenn das richtige Streben auf unübersteigliche Hindernisse stösst. Nachdem er nun ferner die Tugend in Einsicht und Wille geschieden hat, weiss er keine bessere Richtschnur für die Einsicht zu finden, *** als die des Mittlern zwischen Zuviel und Zuwenig.

Uebrigens sind aus der Rhetorik des Aristoteles folgende Definitionen schon der Kürze wegen zu bemerken: † *καλὸν μὲν ἐστιν, ὃ ἂν δι' αὐτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ· ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν. εἰ δὲ τοῦτό ἐστι τὸ καλὸν, ἀνάγκη, τὴν ἀρετὴν καλὸν εἶναι· ἀγαθὸν γὰρ ὂν ἐπαινετὸν ἐστιν. Ἀρετὴ δέ ἐστι μὲν δύναμις ποριστικὴ ἀγαθῶν καὶ φυλακτική· καὶ δύναμις εὐεργετικὴ πολλῶν καὶ μεγάλων καὶ πάντων περὶ πάντα. Μέρη δὲ ἀρετῆς δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότης, πρᾳότης, φρόνησις, σοφία. — Ἔστι δὲ δικαιοσύνη ἀρετὴ, δι' ἣν τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσι, καὶ ὡς ὁ νόμος· ἀδικία δέ, δι' ἣν τὰ ἀλλότρια, οὐχ ὡς ὁ νόμος.* Man sieht, wie hier die Begriffe des Schönen, des Guten, des Angenehmen, des Nützlichen, des Gesetzlichen durch einander fahren.

§. 5.

Von andrer Art sind die Verwickelungen der Ethik mit der Psychologie. Durch Platons populäre Darstellung (in der Republik) veranlasst, wachsen sie beim Aristoteles durch seine mehr hervortretende Vermengung der Lebenskraft mit der Seele. Obgleich er es hier unentschieden lässt, ob das *ἄλογον ψυχῆς* von dem *λόγον ἔχον* an sich verschieden, oder nur wie die concave und convexe Seite eines Kreisbogens unterscheidbar sei ††:

---

* *Ethic. ad Nicom.* I, 12.

** *ibid.* I, 9.

*** *ibid.* II, 2. *τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἑστηκὸς ἔχει.*

† *Rhet.* I, 9.

†† *Ethic.* I, 13.

so entsteht doch eine gänzlich falsche Stellung der Begriffe, indem er das *ἄλογον* als dasjenige *Eine* auffasst, welches *theils* Lebenskraft ohne Geist, *theils* geistig, aber (wie die Begierden) der Vernunft zu folgen oder nicht zu folgen fähig sei. Eine Zusammenfassung, die so wenig bestehen konnte, machte das Theilen nothwendig; und dazu kommt noch, dass gegen das Ende der Ethik nicht bloss wie beim Platon, der Tugend wegen, sondern auch des Vergnügens wegen Theile in der Seele gemacht werden; denn das Vergnügen soll die Thätigkeiten vollenden;* daher werden nothwendig die Klassen der Vergnügungen eben so vielerlei Thätigkeiten anzeigen; welches zum Spalten der Seelenvermögen Anlass geben musste. Dunkelheiten der Psychologie mussten alsdann Dunkelheiten für den Sittenlehrer werden, der als Eudämonist aus allen möglichen Vergnügungen, nach dem Grade ihrer Haltbarkeit und wahrscheinlichen Erreichbarkeit, die Glückseligkeit zusammen zu suchen hatte; obgleich Aristoteles sich aus der Verlegenheit zu helfen gedenkt, indem er das Unterscheidende des Menschen vor den Thieren so darstellt, als wäre es demselben mehr eigenthümlich; (wie wenn die Merkmale der Gattung weniger als die specifischen Differenzen einem Gegenstande zukämen**.)

§. 6.

Auch derjenige Streitpunct, welcher in neuerer Zeit am meisten Schwierigkeit verursacht, nämlich die Freiheitslehre, ist vom Aristoteles angeregt. Er will zeigen, dass, weil und wiefern die Tugenden, als Fertigkeiten und Beschaffenheiten, von uns selbst abhängen, eben so auch die Schlechtigkeiten freiwillig sind (*ἑκούσιαι*) ***. Auf dem Wege aber zu diesem Ziele begeht er solche Fehler, dass gerade die Hauptpuncte, um derenwillen die Sittenlehre nothwendig ist, in Schatten gestellt werden. Er behauptet, Niemand berathschlage wegen der Zwecke, sondern nur wegen der Mittel †; natürlich weil er voraussetzt, der Zweck sei immer die Glückseligkeit. Ferner: er sagt zwar, dem Verdorbenen sei das Bessere nicht mehr

---

* *Ethic.* X, 4.

** *Ethic.* X, 7 am Ende. *τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει, κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐσθ' ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος.*

*** *ibid.* III, 5.

† *ibid.*

möglich *. Aber die Verwöhnung sei freiwillig; und: nicht zu wissen, dass aus dem Handeln die Gewöhnungen entspringen, sei gar Sinnlosigkeit **. Vielmehr ist es Unachtsamkeit; und eben diese macht beständig die sittlichen Ermahnungen nöthig. Ueberhaupt kommt es beim Besser- und Schlechter-Werden bei weitem nicht bloss auf Gewöhnung an; um die Sittenlehre aber stände es schlimm, wenn man, um die Grundbegriffe des Guten und Bösen zu kennen, erst die schwierigen Untersuchungen der Psychologie und Pädagogik vollendet erblicken müsste.

§. 7.

Aristoteles war so sehr gewöhnt, die Tugend als Fertigkeit anzusehen, (woraus nothwendig eine Mehrheit von Tugenden entspringt,) dass er sogar die Gerechtigkeit als eine solche zu behandeln anfängt, obgleich ihr Grundbegriff, der des Rechts, gar keine persönliche Beschaffenheit anzeigt. Das Schlimmste aber ist, dass er den wahren Begriff des Rechts ganz verfehlt. Denn er schiebt Zweierlei unter: erstlich Gesetzmässigkeit, ohne die verbindende Kraft des Gesetzes zu untersuchen, zweitens Gleichheit, ohne diejenigen Ungleichheiten zu betrachten, welche in dem einmal Zugestandenen und hiedurch Rechtlichen bevestigt sind. Den Maassstab der Würdigkeit bei ungleichen Personen in verschiedenen Staatsverfassungen lässt er nach kurzer Erwähnung im Dunkeln liegen ***. Der Richter heisst bei ihm Vermittler, und soll die Gleichheit wieder herstellen, — als ob überall die Gleichheit dem Rechte gemäss wäre †. Dagegen ist der Sclave Eigenthum des Herrn, das Kind ein Theil des Vaters; nicht hierher sondern nur auf solche Personen, die einer Gesetzgebung fähig sind, d. h. die einander in dem Grade gleich sind, dass sie wechselsweise einander regieren und von einander regiert werden, passt nach Aristoteles der Begriff des Gerechten ††. Daher stösst sich auch seine Politik nicht an der Sclaverei; ausser sofern sie von der Kriegsgewalt abhängt. Dass es Sclaven von Natur gebe, denen es zukomme

---

* *ibid.* γενομένοις οὐκέτι ἔξεστι μὴ εἶναι.

** *ibid.* τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν, ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθήτου.

*** *ibid.* V, 6.

† *ibid.* V, 7.

†† *ibid.* V, 10.

und nützlich sei, zu dienen, hält er für eine Thatsache *; er beruft sich dabei auf die Verschiedenheit der Thiere und Menschen, des Leibes und der Seele; und ist dem spinozistischen Satze ganz nahe, das Recht entstehe aus der Gewalt.

§. 8.

Der Skepticismus und Probabilismus der Peripatetiker ist die natürliche Folge der eben bemerkten Fehler. Aber auch die Stoiker, indem sie sich verschiedener Formeln als Principien bedienten, haben besser ermahnt als gelehrt. Der kynische Grundsatz, der Natur gemäss zu leben, war ohne Zweifel gegen die Verkünstelung der Bedürfnisse im Culturzustande gerichtet; zu diesem kehrten die Stoiker zurück von der einfachern Formel, übereinstimmend zu leben. ** Ihre Tugendlehre war polemisch; *** der Vorzug derselben vor der des Aristoteles liegt darin, dass die Tugenden nicht als vereinzelte Fertigkeiten, sondern als zusammengehörig zur Einheit, nämlich zur Weisheit hervortreten; † während die Güter in mannigfaltiger Unterordnung, die Pflichten †† vielfach getheilt erscheinen. Die Beurtheilung der Stoiker wird übrigens wegen mangelnder Quellen immer etwas Unsicheres behalten.

Merkwürdig ist Cicero's Auffassung der stoischen Lehren schon in Ansehung des Naturrechts. Entschieden verschmäht er, das Recht von bürgerlichen Einrichtungen ††† abzuleiten. Vielmehr giebt es nach ihm eine Art von Familienrecht des Menschengeschlechts im Reiche Gottes; und hiemit eine Gleichartigkeit und allgemeine Verbindung der Menschen untereinander *†, wodurch nothwendig die Geringschätzung der Barbaren und die Sclaverei ausgeschlossen wird.

Was das Privateigenthum anlangt, so knüpft er dies nur sehr kurz andeutend an eine Art von Verjährung ohne Rücksicht

* *Politic.* I, 5.
** *Stäudlin* a. a. O. S. 252 und 297; vergl. S. 294.
*** *Schleiermacher* Krit. d. Sittenl. S. 218.
† *Schleiermacher* a. a. O. S. 180 und 182.
†† *Stäudlin* S. 348.
††† *Cic. de legibus* I, 15.
*† *ibid.* I, 7. 10. 11. 12.

auf den ursprünglichen Rechtstitel. * Wichtig ist auch die Verbindung des *decorum* mit der Pflichtenlehre. **

§. 9.

Durch das Christenthum mit der Religion in engste Verbindung gesetzt, gewann die Sittenlehre unendlich an Ausbildung und Wirksamkeit. Als aber die Mystik der Neuplatoniker mit jenem wetteiferte ***, entstanden neue Verwickelungen durch Glaubenspuncte. Drei Principien wurden unterschieden und verbunden: das Gute (dies zugleich das Eine nnd Seiende), die intelligible Welt (das System der Ideen) und die Weltseele. † Diese zweite Benutzung der platonischen Lehren ist weit verschieden von der frühern durch die Stoiker; weil die Veranlassung verschieden war. Die Stoiker nämlich hatten gegen Skepticismus und Eudämonismus zu kämpfen; hier aber wollte es die Philosophie der Religionslehre gleich thun. Aber hier stiess man nun an die Frage vom Ursprunge des Bösen; und suchte sich zu helfen, indem man das Böse vom Realen ausschloss, wodurch es in Schein, ja in blosse Negation verwandelt wurde. ††

§. 10.

Das bisher Erwähnte zusammengenommen bildet den verworrenen Hintergrund, aus welchem ein Werk langer Zeiten, umgearbeitet durch eine Reihe scharfsinniger Männer, nämlich das römische Recht, glänzend hervortritt, obgleich es nur in fragmentarischer Darstellung bis zu uns gelangt ist. Hier erblickt man deutlich die verschiedenen Rechtsverhältnisse in ihrer Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit; man erblickt die Rechtsfähigkeit jeder Person als abhängig von der ihr einmal eingeräumten Stellung in der Gesellschaft; worauf Geburt, Civität, Familie, guter Ruf, Geschlecht, Alter, Gesundheit, Wohnort, Kirchengemeinschaft, Einfluss haben; daneben zeigt sich die Möglichkeit, dass zu einigen Rechten selbst fingirte Personen hinzugedacht werden. Man erblickt ferner die Sachen, wie sie

* *Cic. de officiis* I, 7: *eorum, quae natura fuerant communia, quod cuique obtigit, id quisque teneat;* wo der Grund dieses *obtigit* nicht weiter in Betracht gezogen wird.

** *ibid.* I, 27 *seqq.*

*** *Stäudlin* a. a. O. S. 440 u. s. w.

† *Stäudlin* a. a. O. S. 448.

†† *Stäudlin* a. a. O. S. 452.

als beweglich oder unbeweglich, vertretbar oder nicht vertretbar, mit Bezug auf Früchte und Kosten, Gegenstände von Rechten sind oder noch werden können. Man erblickt Handlungen und Geschäfte, sowohl einseitige als mehrseitige, welche unter mehr oder minder bestimmten gesetzlichen Formen und Bedingungen Rechte begründen können; wobei als Hindernisse besonders Irrthum, Betrug, Zwang, Simulation in Betracht kommen; und ausser den Bedingungen (affirmativen oder negativen, suspensiven oder resolutiven, potestativen oder casuellen) noch auf *dies*, *modus*, und auf Nebenverträge zu rücksichtigen nöthig werden kann. Es kommen hinzu Regeln über Erwerb, Erhaltung, Ausübung, Aufgebung und Verlust der Rechte; von deren Concurrenz und Collision; endlich von der Art dieselben gerichtlich zu verfolgen. Mit besonderer Genauigkeit sind diejenigen Rechte bestimmt, welche aus Familienverhältnissen und aus Todesfällen entstehen können*.

§. 11.

Die blosse Deutlichkeit und Consequenz reicht aber noch nicht hin zur Rechtfertigung gegen Zweifel, und zur Aufklärung des ersten Ursprungs der Grundbegriffe. Schon der bestimmten Trennung der Stände, sofern sie von der Geburt abhingen, wirkte das Christenthum seiner Natur nach, indem es die Niedrigsten wie die Höchsten zur kirchlichen Gesellschaft vereinigte, fortwährend entgegen, obgleich es weder bei den Alten die Sclaverei** noch bei den Neuern die Leibeigenschaft unmittelbar aufhob.

Je mehr nun das alte Personenrecht zurückwich, desto mehr trat das Sachenrecht, als Hauptstütze der beharrlichen Rechtsverhältnisse, in den Vordergrund; während das Recht der Obligationen nur auf einzelne Streitigkeiten sich zu beziehen scheint. Vermöge des Eigenthums verwächst gleichsam der Mensch mit den Sachen; und wer das Seinige antastet, der verletzt ihn selbst. Bei der Accession, durch welche die Früchte schon im Entstehen dem Eigenthümer des Bodens zuwachsen, ist dies am auffallendsten. Gleichwohl wird Niemand dabei an ein natürliches Band zwischen der Sache und dem Menschen, vollends an ein unauflössliches, denken. Vielmehr kann das

* *Mackeldey* Lehrbuch des heutigen römischen Rechts, I, §. 112 u. s. w.

** *Hugo* Lehrb. d. Naturrechts §. 145.

Eigenthum theils veräussert, theils willkürlich beschränkt werden, wie bei den Servituten, der Emphyteuse, der Superficies, und dem Pfandrechte. Alle diese, an sich zufälligen, Realrechte, wie können sie gegen jeden Dritten verbindlich wirken, so dass er von den Sachen ausgeschlossen sei, an denen sie haften, während es in seiner Macht und in seinem Wunsche steht, sich ihrer zu bedienen? — Diese Dunkelheit veranlasst verschiedene Versuche, das Eigenthum zu erklären; und dadurch wird selbst der Rechtsbegriff schwankend. Es fällt indessen Licht auf den Gegenstand, sobald man bemerkt, dass noch vor der Entscheidung der Eigenthumsfrage schon der Besitz, falls er nicht fehlerhaft (*vi*, *clam*, *precario* erlangt) ist, durch Interdicte geschützt wird,* nämlich in wiefern der Besitzer Grund hat zu glauben, kein Andrer habe ein besseres Recht.** Hiebei kam ursprünglich die Natur der Sachen in Betracht; derjenigen nämlich, bei welchen eine wahre Detention, und hiemit Ausschliessung Andrer, stattfinden kann.*** Solche Sachen würden unmittelbar Gewaltthätigkeit veranlassen, wenn der Besitzer nicht geschützt wäre. Allein der Schutz ist nur vorläufig; und die Usucapion erst verwandelt das provisorische Recht in ein definitives, wenn nicht zuvor andre Entscheidungsgründe eintraten.

§. 12.

Während nun auf diese Weise schon klar wird, dass weder die Gleichheit noch die Willkür oder Meinung irgend eines Gesetzgebers, sondern die Verwerflichkeit des Streits dem Rechte zum Grunde liegt; und dass hiemit das Eigenthum den nämlichen Ursprung hat, wie die bindende Kraft der Verträge: so scheint doch gerade diese Verwandtschaft beider nur eine neue Unsicherheit im Rechtsbegriffe zu offenbaren. Denn durch Verträge greift der Mensch seinem künftigen Wollen vor; und hiemit zugleich den Beweggründen, die aus veränderten Umständen entstehen können. Wegen der mannigfaltig verkehrten Willkür, womit Verträge oft genug eingegangen werden, hat auch das römische Recht bei weitem nicht Alles, wozu Einer dem Andern sich verbindlich macht, als bürgerliche Obligation

---

* *Mackeldey* a. a. O. §. 232 not. b.

** Ders. a. a. O. §. 215.

*** Ders. a. a. O. §. 217, not. a.

anerkannt; und selbst im deutschen Rechte giebt es keine unbedingte Klagbarkeit der Versprechungen.*

§. 13.

Nachdem über das Verhältniss menschlicher Gesetze zum Naturgesetz, und des letzteren zum göttlichen Gesetze, bei den Scholastikern Streitigkeiten waren erhoben worden: behaupteten Einige, der Wille Gottes strebe nach nichts-nothwendig, sondern nach Allem zufällig; und die Moral fliesse aus dem freien und zufälligen Willen Gottes ab.** Das stärkste Seitenstück hiezu lieferte späterhin Spinoza, indem er das Recht aus der Freiheit und der Macht Gottes (*quoniam Deus ius ad omnia habet, et ius Dei nihil aliud est quam ipsa Dei potentia, quatenus haec absolute libera consideratur*) entspringen liess.*** Damit stimmt seine Lehre von den Verträgen: *fides alicui data, qua aliquis solis verbis pollicitus est, se hoc aut illud facturum, quod pro suo iure omittere poterat, vel contra, tamdiu rata manet, quamdiu eius, qui fidem dedit, non mutatur voluntas.*† Es entgeht ihm nicht, dass nach einer solchen Lehre die Menschen Feinde sein würden, und das Recht nur dem Namen nach vorhanden wäre. Aus Furcht nun sollen sie zum gemeinsamen Recht zusammentreten, und in sofern mögen die Scholastiker den Menschen ein *animal sociale* nennen.††

Die Lehre des *Hobbes*, obgleich der spinozistischen ähnlich durch das *bellum omnium contra omnes*, ist doch deshalb etwas leidlicher, weil sie mit gleichen Ansprüchen Aller auf Alles beginnt, und mit der Verbindlichkeit der Verträge endigt.

§. 14.

Wir sind hier schon in das Zeitalter eingetreten, mit welchem die Absonderung des Naturrechts von der Moral beginnt; und zwar (abgesehen von minder bedeutenden Vorgängern) durch das berühmte Werk des Hugo Grotius *de iure belli et pacis*. Von diesem Punkte an würde eine so kurze historische Zusammenstellung, wie die bisherige, nicht mehr zweckmässig sein;

---

* *Eichhorn* Einleitung in das deutsche Privatrecht §. 92.

** *Stäudlin* a. a. O. S. 554 u. 558.

*** *Spinozae Tract. politicus*, cap. 2, §. 3.

† *l. c.* §. 12.

†† *l. c.* §. 15. Schon *Henrici* (Ideen zur wissenschaftl. Begründung der Rechtslehre] stellt den Spinoza mit den Sophisten zusammen. Nicht günstiger urtheilt *Stäudlin* a. a. O. S. 772.

vielmehr muss nun die Zergliederung der Gegenstände anfangen, welche die praktische Philosophie behandelt.

B. Erste Uebersicht des Naturrechts und der Moral.

§. 15.

Zum eigentlichen Rechte gehört nach den Bestimmungen, welche Hugo Grotius gleich Anfangs davon giebt: *alieni abstinentia, et si quid alieni habeamus, aut lucri inde fecerimus, restitutio; promissorum implendorum obligatio, damni culpa dati reparatio, et poenae inter homines meritum.* Davon unterscheidet er eine weitere Bedeutung des Wortes *Recht;* welche von richtiger Schätzung des Nutzens und Schadens ausgehe, und sich nach Verschiedenheit der Verhältnisse unter den Menschen in deren angemessener Behandlung zeige.*

Der Unterschied dessen, was strenge und was minder strenge bestimmt sei, findet sich nun noch bei den heutigen Schriftstellern; und ihm gemäss wird der Rechtslehre der Platz *vor* der Tugendlehre angewiesen, weil man, (wie Krug sich ausdrückt**,) erst wissen muss, was und wieviel sich *erzwingen* lässt, ehe man bestimmen kann, was und wiviel dem guten Willen zu überlassen.

Obgleich hiemit angedeutet worden, dass dem Rechte die Befugniss, es nöthigenfalls mit Zwange gelten zu machen, von den Meisten als ein ihm ursprünglich inwohnendes Merkmal, und als Unterscheidungszeichen von den Ansprüchen der Moral, beigelegt wird: so fehlt doch selbst in diesem höchst wichtigen Puncte die völlige Einhelligkeit.***

§. 16.

Abgesehen von den verschiedenen Begründungen, auf die es bei der ersten Uebersicht nicht ankommt: findet man bei den neuern Schriftstellern den Umriss, welchen Grotius seinem Werke gab, darin völlig verändert, dass, während er (von der Frage: *quid bellum, quid ius*, schon im ersten Capitel begin-

---

* *De iure belli et pacis, prolegomena*, 8—10.

** *Krug's* Handbuch der Philosophie, II, §. 497.

*** Man vergleiche zunächst *Pölitz:* die Staatswissenschaften, I, Naturrecht §. 6.

nend, und vom Kriege zum Frieden übergehend,) die naturrechtlichen Fragen im grössten Stile, nämlich als völkerrechtliche, behandelt, die Neuern vielmehr vom Einfachsten zum Zusammengesetzten fortgehn, also das Privatrecht dem öffentlichen Rechte voranstellen.

§. 17.

Im Privatrechte werden ursprüngliche Rechte von erworbenen geschieden; jene gelten den Personen als solchen; zu den erworbenen Rechten aber gehört vorzugsweise das Eigenthum an äusseren Sachen. Die Lehre von der Entstehung und dem Untergange dieses Rechts pflegt der Betrachtung der Verträge und ihrer Hauptarten voranzugehn; alsdann wird noch von der Sicherung der Rechte durch Vertheidigung und Strafe gehandelt, (wobei vorbehalten bleibt, vom Strafrechte wiederum an einem andern Orte, nämlich bei den Hoheitsrechten des Staats zu reden.)

§. 18.

Das öffentliche Recht soll sowohl das Staatsrecht als das Völkerrecht umfassen. Es fällt in die Augen, dass diese beiden Theile sehr ungleicher Natur sind. Denn während im Völkerrechte meistens die Verhältnisse der Einzelnen, sofern sie noch nicht der Staatsgewalt untergeordnet sind, wiederkehren müssen, nur mit sehr vermehrtem Gewicht: ist der Staat nicht bloss ein Inbegriff vieler kunstreich geordneter Verhältnisse, sondern er ist auch der Stützpunct der Lehren von Zwang und Strafe, nachdem man den Einzelnen, und allen untergeordneten Gesellschaften, das Recht der Selbsthülfe abgesprochen hat.

Dennoch legen Einige * das Staatsrecht in die Mitte zwischen dem Familienrecht und Kirchenrecht. Andre verbinden diese letztgenannten Abschnitte unter dem Namen der angewandten Rechtslehre. **

§. 19.

Als Grund des Staats werden meistens drei Verträge angegeben, das *pactum unionis*, *ordinationis*, *et subiectionis civilis*; wozu für die Beiwohner (im Gegensatze der Grundeigenthümer, denen der Boden gehört,) noch das *pactum receptionis* kann ge-

* Z. B. *Droste-Hülshof*; und etwas minder auffallend Hufeland.

** Z. B. *Krug* a. a. O.

rechnet werden.* Zur Oberherrschaft gehören die gesetzgebende, ausübende, richterliche Gewalt, neben welchen von Einigen auch die aufsehende besonders genannt wird.

Ob die angegebenen Verträge dergestalt vorauszusetzen sind, dass sie geschlossen werden mussten (nach Hobbes), oder sollten (nach Kant und Andern), oder ob die Staaten lediglich als thatsächlich vorhanden zu betrachten sind (welches in Ansehung ihrer Grösse und ihrer Grenzen meistentheils die vorherrschende Ansicht sein wird): diese verschiedenen Meinungen wirken zurück auf die Würdigung der Privatrechte im Naturstande: so sehr, dass Einige (mit Kant) dieselben, so fern sie äussere Sachen betreffen, als bloss provisorisch ansehen.**

§. 20.

Diese letztere Meinung begünstigt den Irrthum, als ob die Rechtslehre, zuletzt sich stützend auf den äusseren Zwang, (der doch im Kriege unter mehrern Staaten unsicher wird,) ein abgeschlossenes Ganzes für sich bilden, und sich von der Tugendlehre absondern könnte.

Im Staate wird nicht auf den guten Willen und auf die Ueberzeugung jedes Einzelnen gewartet, denn die Geschäfte müssen fortgehn, und die öffentliche Ordnung muss erhalten werden. Dies veranlasst den Schein, als stände die Rechtslehre auf ähnliche Weise der Tugendlehre gegenüber, wie der äussere Erfahrungskreis dem innern, oder wie Naturphilosophie der Psychologie.

Aus der praktischen Philosophie ist bekannt, dass die Ideen des Rechts und der Rechtsgesellschaft einen *Theil* dessen ausmachen, was der *Tugendlehre vorangehn* muss, um dieselbe zu begründen.

Hievon weit abweichend, wird gewöhnlich die Tugendlehre der Rechtslehre coordinirt; und die Staatslehre, welche jener angehört, auf diese letztere beschränkt, anstatt auf dem ganzen System *aller* praktischen Ideen zu beruhen.

§. 21.

Die unmittelbare Folge davon ist, dass nun unter den Tugenden *wiederum* die Gerechtigkeit erscheint; neben ihr aber die Gütigkeit, unter welche sich alsdann dasjenige verstecken

---

* *Hufeland's* Naturrecht §. 448. 449.

** *Kant's* Rechtslehre §. 15. 44.

muss, was nicht von der Idee des Wohlwollens, sondern von der Idee der Vollkommenheit ausgeht, nämlich insofern sich dasselbe auf die Vervollkommnung Andrer bezieht. Denn in Ansehung der eignen Person werden Pflichten gegen sich selbst aufgestellt; und diese von den Pflichten gegen Andre unterschieden.

§. 22.

Hiebei verwickeln sich die Begriffe der Tugend und der Pflicht, welche (wie Schleiermacher gezeigt hat) sorgfältig unterschieden werden müssen, weil die Zerlegung derselben nicht gleichartig sein kann.

Pflichten gehn auf ein Thun und Lassen; sie sind verschieden nach äussern Umständen und nach Individualitäten. Die Tugend liegt im Innern, und kann niemals vollständig hervortreten. Der Pflichten giebt's viele; die Tugend, im eigentlichen Sinne, ist nur Eine.

§. 23.

Indessen wird die eben erwähnte Verwickelung einigermaassen verbessert, wenn Einige die reine Tugendlehre von der angewandten unterscheiden, und mit dem letztern Namen die Auseinandersetzung der Pflichten bezeichnen.

Zur reinen Tugendlehre gehört alsdann die Betrachtung des Gewissens, und dessen, was der Mensch an sich selbst zu tadeln findet. Hier ist besonders von den Gegentheilen der Tugend zu handeln; theils von der Untugend, theils vom Laster in seinen mannigfaltigen Gestalten, theils von dem eigentlichen Bösen. Ferner gehören hieher die Hindernisse der Tugend, in den Stimmungen, Neigungen, Gewohnheiten, Affecten, Leidenschaften, schlechten Grundsätzen. (Bei Spinoza ist die Tugendlehre nichts anderes als eine Lehre von der Bändigung der Affecten.)

Die Moral grenzt hier an die Religionslehre, welche zurechtweisend, bessernd, und erhebend eingreift.

§. 24.

Die Pflichtenlehre setzt das Mannigfaltige der Handlungen auseinander; sie sucht zu bestimmen, in wiefern der Mensch für die Erhaltung seines Lebens und seiner Gesundheit zu sorgen, wie er die Kräfte des Leibes und Geistes zu schonen und zu bilden, wiefern er nach Vermögen und Ehre zu streben habe; ferner was er Andern an seinem Rechte nachzulassen,

was er ihnen noch über ihr Recht hinaus zu leisten habe; Pflichten der Billigkeit, Dankbarkeit, Nachsicht, Wohlthätigkeit, — aber auch der Wahrhaftigkeit, der Ehrerbietung, der Aufrechthaltung geselliger Verhältnisse kommen zur Sprache.

§. 25.

Dass im Kreise der Pflichten Manches unbestimmt bleiben werde, lässt sich erwarten, da die Absonderung des Rechts, als des streng Bestimmbaren, älter ist als die (seit Gundling) daran geknüpfte Lehre vom Zwange. Nach dieser Absonderung musste ohne Zweifel etwas minder streng Bestimmbares im Kreise der Vorschriften für menschliches Handeln zurück gelassen werden. Dennoch giebt es Viele, die keine gleichgültigen Handlungen (keine *adiaphora*) annehmen.* Dies hängt mit theoretischen Meinungen von der Möglichkeit, das Ganze zu überschauen, zusammen. Wenn daneben nicht einmal ein Unterschied des Grades in der Wichtigkeit und sittlichen Bedeutung der menschlichen Handlungen aufgestellt wird: so gehört diese Lehre zu den sehr bedenklichen, denn sie macht entweder sehr ängstlich oder sehr leichtsinnig.

§. 26.

Man überlege nun, dass die Gegenstände des Naturrechts, — der Stand der Personen, das Eigenthum mit seinen Beschränkungen, die Verträge mit ihren oft unerwarteten Folgen, die Strafen mit ihren zweifelhaften Wirkungen, der Staat mit seinen verschiedenen Gewalten, die Kriege mit ihren Opfern und Gefahren, die Friedensschlüsse mit ihrer geringen Zuverlässigkeit, — gerade dasjenige ausmachen, was den Menschen für sich und die Seinigen, für Freunde und Bekannte, für alle seine Aussichten und Sorgen am meisten in Aufregung und Spannung versetzt. Hat man, ohne hinreichende Gründe, jene Gegenstände aus dem Gebiete der Tugendlehre hinweggerückt: so darf man um desto weniger erwarten, dass gegen die Gemüthsbewegungen, welche daraus entstehn, eine solche Tugendlehre besondere Hülfe leisten werde. Denn was einer ganz andern, wohl gar höhern, Einsicht, als der moralischen, zu bedürfen scheint, das pflegt nach andern Gesichtspuncten behandelt zu werden, und entfremdet aldann den praktischen Men-

* *Schleiermacher* Krit. d. Sittenl., I Buch, 2 Abschnitt, gegen das Ende.

schen dem, was zu seinem Geschäfte nicht passt, und worüber er hinaus zu sein glaubt.

Nicht bloss Platon sucht die Tugend im Staate, sondern auch Montesquieu beruft sich auf Tugend und Ehre, als auf die Principien der Republik und der Monarchie. Gehört nun die Moralität ins öffentliche sowohl als ins Privatleben: so dürfen weder die wichtigsten Lebensverhältnisse der einseitigen, bloss rechtlichen Beleuchtung überlassen werden, noch darf es darauf ankommen, welche schwärmerische Meinungen in die von der Wissenschaft leer gelassenen Plätze eindringen mögen. Der philosophische Vortrag muss Naturrecht und Moral zusammenfassen; obgleich das ungetheilte Ganze alsdann der Theologie und der Jurisprudenz verschiedene Seiten zuwendet.

§. 27.

Da jedoch diese beiden Seiten einmal vorhanden und der Beschaffenheit des Gegenstandes angemessen sind: so kommt in dieser Beziehung noch Folgendes in Betracht.

Erstlich: das Naturrecht besitzt eben so wenig die Macht des Staats, und der in ihm geltenden positiven Rechte, als die philosophische Tugend- und Pflichtenlehre im Stande ist, den mächtigen Einfluss der Kirche auf die Gemüther auszuüben. *Das Naturrecht*, wenn es irgend auf Unabhängigkeit vom positiven Rechte Anspruch macht, *kann nur durch Gründe wirken*; *auf Gründe aber, mit Beiseitesetzung des Vortheils und der Stärke, hört nur der moralische Mensch.* Daher darf es sich von der Moral nicht dergestalt absondern, als ob es, ohne sie, Eingang finden könnte. Denn es ist weder bestimmt, dem Stärkern zu schmeicheln, noch den Schwächern aufzureizen.

§. 28.

Zweitens: wieviel Rücksicht der Jurisprudenz, eben soviel Rücksicht gebührt der Theologie. Nun kann aber der philosophische Vortrag der Ethik nicht dadurch die Theologie berücksichtigen, dass er etwa die Rechtsverhältnisse als den Leib für das zeitliche Reich Gottes bezeichne. Denn die Physiologie dieses Leibes ist unbekannt; das Universum ist kein Gegenstand menschlicher Erkenntniss; die Einbildung einer solchen Erkenntniss läuft entweder in den Spinozismus zurück, oder sie verwickelt in den Versuch einer Theodicee, wegen des mannigfaltigen, im Erdenleben sichtbaren Unrechts, die für menschliches Wissen unausführbar ist. Dinge dieser Art blei-

ben dem Glauben überlassen, dessen Macht und dessen Werth und Würde man nicht verkennen soll; dem vielmehr das Wissen Platz machen soll; schon deshalb, weil es sonst in Gefahr geräth, an sich selbst zu verzweifeln. Denn Niemand ist im Stande, sich sein Wissen, nachdem es einige Ausbreitung erlangt hat, *als ein Wissen* auf einmal zu vergegenwärtigen.

§. 29.

Vielmehr hat die praktische Philosophie auf die praktische Seite des Christenthums Rücksicht zu nehmen. Hier ragt das Gebot der Liebe hervor. Der Hass gegen den Feind soll abgelegt, die Liebe zum Einzelnen soll zum allgemeinen Wohlwollen erhöht, und hiemit eine *solche* Gemeinschaft gestiftet werden, dass sie dem Auge des Allgütigen gefallen könne.

Wiewohl nun die Gerechtigkeit einen besondern Factor der ganzen und vollständigen Tugend bildet, (wegen der, von den andern praktischen Ideen ursprünglich unabhängigen Idee des Rechts,) so soll doch die Gerechtigkeit nicht dergestalt abgesondert werden, wie wenn sie, nach einem unter den Menschen weit verbreiteten Vorurtheile, ein *minimum* der Sittlichkeit ausmachte, mit welchem man sich allenfalls begnügen könnte. Eine solche Ansicht ist verderblich für die Charakterbildung; und die für sich allein auftretende Gerechtigkeit verdient den Namen der Tugend nur in einem untergeordneten Sinne.

Während nun dies von allen den Schriftstellern, welche die Tugend der Gütigkeit neben die Gerechtigkeit stellen, ohne Zweifel anerkannt wird, kehrt die obige Bemerkung zurück, dass man nicht bloss Tugendlehre und Rechtslehre coordinirt (§. 20), sondern auch der Rechtslehre den ersten Platz anweiset (§. 15); woraus die Frage entsteht, ob es nicht natürlicher wäre, die Tugendlehre als das mehr Umfassende, früher abzuhandeln, um alsdann das mehr Specielle, die Rechtslehre, aus dem weitern Kreise herauszuheben?

§. 30.

Wollte man hierauf antworten: in der Reihe der Begriffe gehe das Recht voran vor der Gerechtigkeit, so ist dies zwar richtig; aber eben so geht der Begriff der Güte oder des Wohlwollens voran vor der Gütigkeit als einem Factor der Tugend; daher zwar die Tugendlehre kein Erstes sein kann, aber nun weiter zu fragen ist: warum denn der Begriff der Rechts einen frühern Platz bekomme als der Begriff der Güte?

Zwar im Laufe des Lebens muss vor Allem das Recht befriedigt werden, diese Befriedigung soll aber gerade dem innern Menschen, zufolge der Religionslehre, nicht genügen. Wenn nun beide Betrachtungen einander dergestalt das Gleichgewicht halten, dass keine Priorität zwischen jenen beiden Begriffen deutlich hervortritt: so ist nachzuforschen, ob es etwa einen wissenschaftlichen Grund, oder doch einen Anlass gebe, aus welchem sich die einmal üblich gewordene Stellung jener beiden Disciplinen, wo nicht rechtfertigen, so doch erklären lasse?

§. 31.

Unter den schottischen Philosophen hatte Hutcheson das Wohlwollen für das Princip der Tugend erklärt. Adam Smith, sein Nachfolger, nennt diese Lehre zwar ein liebenswürdiges System; er tadelt aber mit Recht, dasselbe zeige nicht deutlich den Grund an, woher der Beifall entstehe, den wir andern Tugenden geben. *

Diesen Männern glaubten sich die spätern deutschen Philosophen weit überlegen. Kant stellt sogar folgende „casuistische Frage“:

„Würde es mit dem Wohle der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität gewissenhaft auf Rechtspflichten eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die *adiaphora* gezählt würde?“ **

Er antwortet sich selbst ganz richtig:

„In diesem Falle würde es an einer grossen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe, fehlen, welche, auch ohne die Vortheile zu berechnen, die Welt als ein schönes moralisches Ganzes in ihrer Vollkommenheit darzustellen erfordert wird.“

Hätte er überlegt, dass die „abscheuliche Familie“ des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude nicht ohne Zwang als „Verletzung der Selbstpflicht“ kann dargestellt werden: so würde er wohl das Gewicht seiner eignen obigen Antwort besser geschätzt haben. Dann hätte aber seine ganze Ethik eine andre Form bekommen müssen.

Schleiermacher glaubt die anglicanische Sittenlehre in die gallicanische hinüberzuführen durch Folgendes:

---

* *Adam Smith's* Theorie der moralischen Gefühle, VI, 3.

** *Kant's* Tugendlehre §. 35.

„Ist das Wohlwollen das Höchste: warum soll es seine Be-
„friedigung hernehmen aus der Lust an der unmittelbaren
„eigentlichen Glückseligkeit Andrer; und nicht vielmehr eine
„höhere Lust finden an ihrer höheren, nämlich auch wohlwol-
„lenden Lust. Diese kann ich nicht sicherer befördern, als
„durch Bewirkung meiner eignen, ihnen zur Anschauung dar-
„gebotenen Glückseligkeit." *

So glaubt er ein „in die Augen springendes Lächerliches" gegen Hutcheson nachzuweisen. Ja gegen Adam Smith erlaubt er sich zu sagen: Smith habe mit seinem Grundsatz, welcher die Sympathie der Menschen zum Kennzeichen des Sittlichen mache, alles überboten, was oben gesagt worden, von der Art wie das Wohlwollen wieder in die Selbstliebe zurückkehre. **

Nur eben zuvor ist aus Adam Smith's Werke nachgewiesen, dass derselbe an Hutcheson tadelte, was zu tadeln ist. Die Sympathie ist bei Smith ein Missgriff *in der Einkleidung*; sein Hauptgedanke ist in folgenden Worten zu erkennen:

Wer sein Betragen in dem Lichte betrachtet, worin *der unpartheiische Zuschauer* es ansehen würde, giebt entweder den Motiven, die darauf Einfluss hatten, seinen Beifall, oder er findet, dass er diese Motive *bei sich selbst* nicht rechtfertigen kann. ***

Es versteht sich von selbst, dass beim unpartheiischen Zuschauer die Sympathie, sofern sie partheiisch wäre, schon ausgeschlossen ist. Uebrigens trifft der Vorwurf, bei Smith an den Worten zu kleben, schon *Garve*, † der Smith's Princip geradezu ungereimt nennt, und doch viel von ihm gelernt zu haben bekennt.

§. 32.

Das eben Angeführte leitet auf die Beantwortung der obigen Frage (§. 30). Wer das Wohlwollen mit der Sympathie verwechselt, der hat weder das Wohlwollen selbst, noch den Standpunct des unpartheiischen Zuschauers gehörig aufgefasst.

* *Schleiermacher* Kritik der Sittenlehre, I Buch, 2 Abschnitt, S. 82.

** *Schleiermacher* a. a. O. im Anhange zum vorerwähnten Abschnitte.

*** Kurz zusammengezogen aus dem Anfange des dritten Theils in Smith's zuvor angeführtem Werke.

† *Garve* in der Abhandlung, welche seiner Uebersetzung der aristotelischen Ethik voransteht, VII, 4.

Zuvörderst: der Zuschauer lobt das Wohlwollen. Allein er selbst, als unpartheiisch, ist in sofern nicht wohlwollend.

Zweitens: giebt er die unpartheische Stellung auf, und versetzt er sich ins Wohlwollen; so steht er in der Mitte zwischen einem möglichen andern Zuschauer, der ihn lobt, und den wirklichen Individuen, die er vor sich, — aber ausser sich sieht, indem er ihrer Angelegenheiten sich anzunehmen beschliesst, *als wären* es die seinigen.

Drittens: lässt er sich zur Sympathie hinreissen; so hört in so weit das Wohlwollen auf. Denn indem er die Empfindungen von Lust und Schmerz, die Hoffnungen und Befürchtungen, die er bei Andern vorfand, *innerlich nachahmt*, sind ihre Angelegenheiten nun *wirklich* die seinigen; und das Verhältniss zwischen *seinem* Willen und dem vorgestellten *fremden* Willen hört auf.*

Gesetzt nun, es werde (um die obige Frage zu verdeutlichen) als zweifelhaft dargestellt, wer mehr zu loben sei, der Urheber eines Werkes von hohem ästhetischen Werthe, oder der Erfinder einer sehr gemeinnützigen Einrichtung: so gebührt darüber der blossen Sympathie gar keine Stimme, sondern ihr kommt lediglich das Nützliche zu Statten, indem es ihren Wünschen gemäss ist. Der Wohlwollende aber betrachtet den Erfinder in dessen Verhältnisse zu der Menge derer, die sich des Nützlichen bedienen; er lobt ihn als einen solchen, der sich um das öffentliche Wohl verdient gemacht hat. Endlich der unpartheiische Zuschauer bekümmert sich, als solcher, um kein Wohlsein; er schätzt das ästhetische Kunstwerk; daher trifft sein Lob zugleich, wiewohl auf verschiedene Weise, den Künstler und den Wohlwollenden.

Worin liegt nun das Zweifelhafte? Bloss darin, ob wir uns auf dem Standpuncte des unpartheiischen Zuschauers halten, oder ob, indem wir die wohlwollende Gesinnung loben, eben dies Lob uns veranlasst, selbst in den Standpunct der wohlwollenden Betrachtung uns zu versetzen?

§. 33.

Diese Verwechslung der Standpuncte des unpartheiischen Zuschauers und des Wohlwollenden geschieht so leicht, dass manche Moralisten nöthig fanden, sich gegen sie zu stemmen.

* Praktische Philosophie, I, 3.

Daraus aber entstand der nene Irrthum, als laufe das Wohlwollen in die Selbstliebe zurück, von welcher die Sympathie sich nicht streng unterscheiden lässt. So konnte sich die Sittenlehre der christlichen Religionslehre nicht gehörig anschliessen. Die schottischen Moralisten erfuhren eine unverdiente Zurücksetzung. Kant wurde einseitig zu Gunsten der Rechtslehre; Schleiermacher schloss sich zwar dem Plato an, (bei welchem vorzugsweise die Idee der innern Freiheit ausgebildet hervortritt,) aber fast noch mehr stützte er sich auf Spinoza, dessen *animositas* und *generositas* * auf der *fortitudo*, das heisst, auf der Idee der Vollkommenheit beruht.

So lange die Sittenlehre solchen Einseitigkeiten preisgegeben bleibt, hat sie das Schicksal, im unnöthigen Zwiespalt mit sich selbst unrichtiger zu erscheinen, als sie wirklich ist.

§. 34.

Wo Einseitigkeit der Ansicht die Behandlung einer Wissenschaft beherrscht, da muss man unrichtige Begründung erwarten; denn in der Angabe der Gründe sucht jeder die Behandlung im voraus zu rechtfertigen. Wo verschiedene Ansichten mit einander streiten, da wird am meisten über die Begründung gestritten. Eine Kritik der Sittenlehre muss sich in solchen Streit einlassen, um ihn, wo möglich, zu schlichten. Der Zweck dieser Schrift ist aber nicht sowohl kritisch als analytisch; daher kann im Folgenden von der Verschiedenheit in den Begründungen der praktischen Philosophie nur sehr kurz gesprochen werden.

Die Analyse soll auf die *wahren* Gründe der praktischen Philosophie zurückweisen. Damit sie dies vermöge: muss man vor allem Naturrecht und Moral *beisammen* sehen; wozu schon die vorstehende Uebersicht eine Vorbereitung gab. Man kann sich ferner nicht auf Einen Schriftsteller beschränken, da man keinen finden wird, der nicht auf irgend eine Art einseitig wäre. Allein es bedarf deren auch nicht viele, um durch Zusammenstellung der verschiedenen Einseitigkeiten die Grundzüge eines Ganzen sichtbar zu machen, von welchem, nachdem man es einmal kennt, die einzelnen Theile alsdann jeder beliebigen Auswahl für diejenigen bereit liegen werden, die sich mit einer speciellen Ausarbeitung solcher Theile beschäftigen wollen.

* *Spinozae Ethica*, *p.* III, *prop.* 59. *Schol.*

ERSTER ABSCHNITT.

VON DER BEGRÜNDUNG DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE.

ERSTES CAPITEL.

Von der Begründung nach spinozistischer Richtung.

§. 35.

Um in der Kürze deutlich zu sein, kann hier nicht auf Vielerlei, sondern nur auf die Hauptrichtungen des Philosophirens, welche heutiges Tages vorherrschen, eingegangen werden. Diese sind die spinozistische und die kantische Richtung. Ehe wir darauf kommen, sind ein paar Vorerinnerungen nöthig.

§. 36.

Billigen und Missbilligen, oder, wie man vielleicht lieber sagt, Loben und Tadeln, ist etwas Anderes, als der Gegenstand, welcher gelobt und getadelt *wird*; sei nun dieser Gegenstand ein Sein und Thun, oder ein Wissen und Fühlen dieses Seins und Thuns. Die Bedingungen des Billigens und Missbilligens müssen erfüllt werden, um es zu vollziehen; und, wo es theilweise schon vollzogen ist, dessen wahren Sinn zu erkennen. Schleiermacher hat zwar die Hauptverschiedenheit der Begründungen der Ethik darin gesucht, dass einige Systeme, indem sie Naturgemässheit, Vollkommenheit, oder Gottähnlichkeit fordern, auf ein So-und-nicht-Anders-Sein und Thun der Menschen gerichtet seien, während die übrigen ihr Ziel in der Lust und Schmerzlosigkeit, hiemit also in dem Zustande fänden, in welchem sich zu wissen und fühlen sie beabsichtigten*. Wir aber können uns auf die letztere Klasse, welche keiner

* *Schleiermacher's* Kritik der Sittenlehre, im Anfange des ersten Abschnitts.

lobenden und tadelnden Beurtheilung des Willens Gehör giebt, gar nicht einlassen.

Die erste Klasse, auch wenn sie von Naturgemässheit redet, sucht doch den Menschen über seine gemeine Natur zu erheben; nicht als ob das Natürliche an sich zu tadeln wäre, sondern weil es Gefahr läuft, in tadelnswerthen Verhältnissen sich zu äussern, deren Vermeidung mancherlei Beschränkungen nöthig macht. Dass auf der Construction einer bestimmten und geordneten Reihe von Verhältnissen die *Synthesis* der praktischen Philosophie beruht, wird hier als bekannt vorausgesetzt.

§. 37.

Fast allgemein wird bei den Begründungen der praktischen Philosophie die Psychologie zu Hülfe genommen. Erstlich weil der Mensch mit seinen Gesinnungen und Bestrebungen schon vorhanden ist, bevor man ihm eine Lenkung zu geben durch philosophische Lehren beabsichtigt. Dies lässt sich, besonders in Bezug auf Rechtsverhältnisse, auch selbst auf die Umstände des leiblichen Lebens ausdehnen, daher eine juristische Anthropologie *. Zweitens verlangt man, die Psychologie solle über die geistige Thätigkeit, welche die sittliche Herrschaft ausübt, Auskunft geben. Dies ist nun zwar in sofern nothwendig, als dasjenige, welchem die Herrschaft zukommt, sorgfältig von dem zu Beherrschenden muss unterschieden werden. Dahin gehört die Abscheidung des Sittlichen vom Begehren und vom Fühlen des Angenehmen; diese Abscheidung genau vestzuhalten ist aber nicht ganz so leicht, wie sie scheinen mag. Verfehlt man die erste Bedingung der wahren Begründung, nämlich die Betrachtung des Willens in den *Verhältnissen*, welche er bildet, so geräth man in die Gefahr einer unwillkürlichen und unbewussten Sympathie mit dem Wollen selbst, sofern es wirklich Ist und Thut; diese Sympathie vermag eben so wenig ein richtiges Urtheil *über* den Willen zu fällen, als die andere Sympathie mit dem Wissen und Fühlen jenes Seins und Thuns; denn man steht alsdann auf dem Standpuncte dessen, was nicht herrschen soll, sondern beherrscht zu werden bestimmt ist. Hat man die erste Bedingung verfehlt, so kann man auch die zweite nicht erfüllen, nämlich die *Reihe* geordnet und vollständig aufzustellen, worin die Be-

* Man vergleiche das Naturrecht des Herrn geh. J. R. *Hugo*.

griffe der Willensverhältnisse, sammt deren ursprünglichen Werthbestimmungen liegen. Dann bleibt auch die dritte Bedingung unerfüllt, nämlich nachzuweisen, woran es liegt, dass einerseits die praktische Philosophie auf *allgemeine Geltung* Anspruch macht, andrerseits aber doch Manches entweder ganz unbestimmt, oder dem eignen Gewissen eines Jeden überlassen bleibt, der es nicht bloss nach Verschiedenheit der Umstände, sondern auch nach seiner Individualität zu bestimmen hat*.

In so weit also muss allerdings die Psychologie zu Hülfe kommen, als nöthig, um das Herrschende im sittlichen Menschen dergestalt zu charakterisiren, dass es sich von dem zu beherrschenden Willen ganz, und mit Sicherheit unterscheiden lasse. Die Schwierigkeit liegt hier bekanntlich darin, dass jedes Herrschen und Gesetzgeben selbst als ein Wollen gedacht wird und im wirklichen sittlichen Leben in der That sich mehr oder weniger als Wollen offenbaren muss. Wäre dies die *ursprüngliche* Gestalt und Natur dessen, was im sittlichen Leben zur Herrschaft gelangt, so würde man auch zu keinem andern Resultate gelangen können, als zu dem eines innerlichen Krieges, welchen der sittliche Mensch gegen sich selbst erhebe.

§. 38.

Aber die Forderung, das Herrschende psychologisch zu erklären, hat viel weiter geführt. Sie führt bei Spinoza zum Fatalismus, bei Kant zu einer übertriebenen Freiheitslehre; *Beide verwickeln die sittlichen Grundbegriffe in speculative Schwierigkeiten und Fehler.*

§. 39.

Spinoza, der Befreiung von Affecten und Leidenschaften als das Wesen des Sittlichen betrachtet, schiebt der Darstellung derselben nicht bloss eine Seelenlehre, sondern dieser noch eine Lehre von Gott voran. Ohne uns auf das Vorgeschobene hier einzulassen, führen wir wegen der schlecht geordneten Darstellung seiner Ethik besonders in den drei letzten Büchern, und um der Frage, ob diese Ethik eine Lehre von Tugenden oder von Pflichten oder von Gütern sei, zuvorzukommen, zu-

* *Schleiermacher* hat auf diesen wichtigen Punct eine scharfe Aufmerksamkeit gerichtet. Krit. der Sittenl. im ersten Abschnitte des dritten Buchs. Er meint sich zu helfen, indem er zwei Seelenvermögen unterscheidet: Vernunft als das allgemeine, Phantasie als das individuelle.

erst den Schlusssatz des ganzen Werkes an, als das Ziel, welches ihm vorschwebte.

Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus.

Wer besitzt diese *beatitudo*? Das Böse erregt oft den unsichern Widerstand und immer die Trauer des sittlichen Menschen. Ein Schriftsteller, der von Gott anhebt, musste hier entweder an eine Theodicee denken, oder er musste das Böse für etwas im Grunde nicht Wirkliches halten. Ist nun die Realität das Gute, so ist das Böse eine blosse Negation. Damit hängen unmittelbar die Sätze zusammen: *per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est, virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi**; und der Satz über das Recht: *per ius naturae intelligo ipsas naturae leges, hoc est, ipsam naturae potentiam, atque adeo uniuscuiusque individui naturale ius eo usque se extendit, quo eius potentia***. Die Gegentheile werden dem gemäss blosse Mängel und Schranken.

§. 40.

Dass bei einem Pantheisten Naturgewalt und Gottheit zusammenfallen, darf zwar nicht befremden; eben so wenig als dass Einige sich durch solche Sätze, wie: *summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere****, *summum bonum omnibus commune* †, *nemo potest Deum odio habere* ††, verblenden lassen. Um aber den wahren Sinn dieser Sätze mit Spinoza's eigenen Worten zu bezeichnen, wollen wir eine längere Stelle hersetzen; und zwar nicht aus der Ethik, sondern aus dem seltener gelesenen *Tractatus theologico-politicus*, wo man im zweiten Absatze des dritten Capitels Folgendes findet: *Explicare paucis volo, quid per Dei directionem, perque Dei auxilium externum et internum, et quid per electionem Dei intelligam. Per Dei directionem intelligo: fixum et immutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenationem. Sive dicamus, om-*

---

* *Ethica*, P. IV. *defin.* 8.
** *Tractat. polit.* cap. 2, §. 4.
*** *Ethica* IV, 28.
† *ibid.* IV, 36.
†† *ibid.* V, 18.

nia secundum leges naturae fieri, sive ex Dei decreto ordinari, idem dicimus. Quicquid natura humana ex sola sua potentia praestare potest ad suum Esse conservandum, id Dei auxilium internum, — et quicquid praeterea ex potentia causarum externarum in ipsius utile cadit, id Dei auxilium externum merito vocare possumus. Atque ex his etiam facile colligitur, quid per Dei electionem sit intelligendum. Nam cum nemo aliquid agat, nisi ex praedeterminato naturae ordine, hoc est, ex Dei aeterna directione et decreto, hinc sequitur, neminem sibi aliquam vivendi rationem eligere, neque aliquid efficere, nisi ex singulari Dei vocatione, qui hunc ad hoc opus, vel ad hanc vivendi rationem prae aliis elegit.

Die Ueberschrift des Capitels, worin diese Stelle vorkommt, lautet so: *de Hebraeorum vocatione. Et an donum propheticum Hebraeis peculiare fuerit.* Dass nach eben der Stelle sich ein Mordbrenner als eine auserwählte Geissel Gottes betrachten werde, ist klar; und überdies wird er den obigen Satz benutzen können: das Recht eines Jeden erstrecke sich so weit als seine Macht.

§. 41.

Der wahre Kern der spinozistischen Ethik liegt in dem Satze: *quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus maiorem in affectus potentiam habet.** Damit hängt zusammen: *melior pars nostri est intellectus.*** Wo nun der Wille geradezu als ein untergeordneter Theil betrachtet wird, da kann nach Gründen, aus welchen sein Werth oder Unwerth zu bestimmen wäre, kaum ernstlich gefragt werden. Indessen hat dennoch wenigstens die Idee der Vollkommenheit Einfluss auf Spinoza's Ethik gehabt; nur, wie nach dem eben Gesagten zu erwarten, dergestalt, dass der Unterschied der Stärke und Schwäche eigentlich im Erkennen gesucht wird. Der Grundgedanke liegt in der Entgegensetzung des Thuns und Leidens, nach dem Satze: *mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent.****

---

* *Spinozae Ethic.* V, 6.

** *Tract. theol. pol.* in der Mitte des cap. 4. Nämlich dem Verstande soll die Nothwendigkeit einleuchten.

*** *Ethic.* III, 3.

§. 42.

Da die Rechtslehre als derjenige Theil der praktischen Philosophie pflegt angesehen zu werden, welcher der strengsten Bestimmung, also der klärsten wissenschaftlichen Entwickelung fähig sei: so sollte man erwarten, Spinoza, der auf adäquate Begriffe den höchsten Werth legt, werde in der Rechtslehre glänzen. Da nun gerade das Gegentheil als Thatsache vor Augen liegt (§. 13, 39), so wirft eben dieser Umstand ein Licht auf die eigenthümliche Schwierigkeit der Rechtslehre. Unter den vorhandenen Rechtsverhältnissen springen die dinglichen Rechte, als die wichtigsten im gewöhnlichen Privatleben, am meisten ins Auge. Diese für wirkliche Eigenschaften der Sachen, an denen sie haften, anzusehen, ist bei der mindesten Ueberlegung (schon des Wechsels der Eigenthumsrechte) offenbar unmöglich. Also scheint es, der Eigenthümer übe eine Wirkung in unendliche Ferne aus, indem er jedem das Antasten des Seinigen verbietet. Aber auch diese Wirkung erscheint fabelhaft, ausser in wiefern eine wirkliche Gewalt in der Person des Eigenthümers ist, durch welche er den Angreifer zurücktreiben kann. Wer also vom ästhetischen Urtheil nichts in seine Reflexion aufgenommen hat, der wird auf die Frage: was ist das Recht? natürlich antworten: die Macht.

Die blosse Sympathie würde sich weniger in die Stelle der Berechtigten, als vielmehr der grossen Anzahl der rechtlich Ausgeschlossenen versetzen. Wer aber sich auf dasjenige beruft, was die Vernunft ihm, oder auch was einem Jeden seine Vernunft sage: der hüte sich, den Ausspruch zweifelhaft zu machen durch das hypothetische Orakel, dem derselbe zugeschrieben wird. Das Vernünftige ist ohne Vergleich gewisser, als die Vernunft. Zur Probe, was Alles im Namen der Vernunft könne gesagt werden, kann das gleich Folgende dienen.

§. 43.

Der Schein von Grösse, welchen der Spinozismus dadurch erlangt, dass er als sein Fundament das Wissen um eine göttliche Nothwendigkeit darstellt, verschwindet bald, wenn man seine Nachgiebigkeit gegen den Eudämonismus ins Auge fasst.

Ethica, P. IV, prop. 18, scholion: — Lubet ipsa rationis dictamina breviter ostendere, ut ea, quae sentio, facilius ab unoquoque percipiantur. Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque se ipsum amet, suum utile,

quod revera utile est, quaerat, et id omne, quod hominem ad maiorem perfectionem revera ducit, appetat, (Vermengung des Nützlichen und der Vervollkommnung,) *et absolute, ut unusquisque suum Esse, quantum in se est, conservare conetur* (Vermengung der Vertheidigung gegen das, was dem eignen Dasein Abbruch thun könnte, mit dem Streben, Mehr zu gewinnen). *Deinde quandoquidem virtus nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere, — sequitur, virtutis fundamentum esse ipsum conatum, proprium Esse conservandi; et felicitatem in eo consistere, quod homo suum Esse conservare potest.* (?) — *Multa extra nos dantur, quae nobis utilia, quaeque propterea appetenda sunt. Ex his nulla praestantiora excogitari possunt, quam ea, quae cum nostra natura prorsus conveniunt. Si enim duo e. g. eiusdem prorsus naturae individua* (wo findet man die?) *invicem iunguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum Esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem, unumque corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum Esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant, ex quibus sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem iustos, fidos, atque honestos esse.*

Dieser fromme Wunsch ist gewiss fasslich. Aber noch fasslicher ist ein Axiom, welches demselben nur um wenige Blätter voransteht:

Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui. Das Axiom folgt unmittelbar auf die Definition: *per virtutem et potentiam idem intelligo.*

§. 44.

Die Schwankung der Sittenlehre, welche im Vorstehenden anstatt einer vesten Begründung sichtbar wird, zeigte sich nicht erst bei Spinoza; auch war längst zuvor die Sittenlehre in den Schutz der Religion gestellt (§. 9). Aber seine Sprache kam der Art von Aufklärung gelegen, welcher sich die Religion in eine falsche Naturlehre verwandelt; als dürfte aus allen durch

Erfahrung und Rechnung einzeln bekannten Causalitäten, eine einzige unendlich grosse Kette der Naturnothwendigkeit, in geistiger Hinsicht sowohl als für die Körperwelt, gebildet, das Zweckmässige und wahrhaft Wunderbare in der Natur aber, sammt dem was für irdisches Wissen in den Wegen der Vorsehung dunkel bleibt, mit gigantischem Uebermuthe verkannt werden, um nicht mit dem gemeinen Volksglauben in Berührung zu gerathen. Dazu kommt, dass dem besonnenen, vollends dem gesellschaftlich gebildeten Menschen seine Affecten vielfach unbequem werden, weil sie, auch ohne Sonderung der praktischen Ideen, die Stimme des Gewissens, — aber nicht allein des Gewissens, sondern auch die des Ehrgeizes und der Klugheit gegen sich haben. Deshalb bleibt eine Lehre gegen die Affecten und Leidenschaften fortwährend Bedürfniss, wenn sie auch über das *suum utile quaerere* sich wesentlich erheben kann und will.

Zu der Zeit, da Kant auftrat, gab es neben solchen Ansichten auf der einen Seite noch schlimmere, auf der andern bessere. Durch einige französische sogenannte Philosophen war der sinnliche Epikureismus in Umlauf gebracht. „Was hatte „der Lehre eines Helvetius, eines Diderot, den schnellen all„gemeinen Eingang verschafft? Nichts anderes, als dass diese „Lehre die Wahrheit des Jahrhunders wirklich in sich fasste.“ So spricht *Jacobi*,* und giebt dadurch einem Jahrhundert ein trauriges Zeugniss. In den deutschen Schulen war noch das wolffische Princip, *perfice te*, üblich; nach Garve's Urtheil** unbefriedigend für den Verstand, unkräftig für das Herz, wenn es nach damaliger Weise der Schulen erklärt wurde, nämlich durch den Satz: suche das Mannigfaltige in dir übereinstimmend zu Einem zu machen. Garve selbst, damals in grossem Ansehen, erklärt es dahin, dass der Mensch nach Einsichten streben, seine Begierden zähmen, die innere Thätigkeit seines Geistes durch Denken und wohlwollende Neigungen unterhalten und erhöhen, und eben diese Thätigkeit durch nützliche Arbeiten, durch treue Abwartung eines gewissen Berufs, durch gerechte und wohlthätige Handlungen, auch äusserlich, im geselligen Leben, üben solle. Darin liegen die Ideen, wiewohl

---

* *Jacobi's* Werke, IV Bandes 1 Abtheilung, S. 235.

** *Garve's* Uebersetzung der Ethik des Aristoteles, I Band, S. 181.

unbestimmt und ungeordnet. Jacobi foderte etwas Höheres. Ob die Tugend mehr den Glauben gebäre, oder der Glaube mehr die Tugend? Er antwortete: der Glaube habe unbedingt den Vorrang. „Das religiöse Gefühl ist die Grundlage der Menschheit.“ Und doch, während er den Spinozismus nicht bloss des Fatalismus, sondern des Atheismus anklagte, trug er selbst zu dessen Verbreitung bei; und indem er Lessing's Hinneigung zum Spinozismus bekannt machte, stellte er sich selbst als Lessing's Freund und Verehrer dar; welcher Umstand wenigstens daran erinnert, dass zwei treffliche Männer viel leichter in sittlicher Hinsicht zur Uebereinstimmung gelangen, als im Streit über Glaubenspuncte.

ZWEITES CAPITEL.

Von der Begründung der praktischen Philosophie nach Kant und Fichte.

§. 45.

Kant klagt über ein wunderbares Gemisch, worin bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur, bald die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt, bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas, auzutreffen sei; ohne dass man sich einfallen lasse, zu fragen, ob auch überall in der Kenntniss der menschlichen Natur, die wir doch nur aus Erfahrung hernehmen können, die Principien der Sittlichkeit zu suchen seien? Eine vermischte Sittenlehre aber mache das Gemüth schwanken zwischen Beweggründen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters zum Bösen leiten. *

Beispiele verwarf er. „Selbst der Heilige des Evangelii muss „zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit ver-„glichen werden, ehe man ihn dafür erkennt. Woher haben „wir den Begriff von Gott? Lediglich aus der Idee, welche „die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft.“ **

* *Kant's* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 31. 34. [Werke, Bd. IV, S. 30, 32]

** A. a. O. S. 29. [Werke Bd. IV, S. 29]

§. 46.

Das Gegenmittel der Vermischung wäre *Sonderung* gewesen; Kant aber suchte es in der Vereinfachung, und in der Strenge eines Gesetzes. Alle hypothetischen Vorschriften, als zur Lehre von der Glückseligkeit gehörig, wurden bei Seite gesetzt; es sollte nur Ein Imperativ kategorisch gelten. Auch dieser sollte kein Object als Zweck aufstellen, um nichts aus der Erfahrung zu entlehnen, und keinen Raum für die Frage: ob man wirklich diesen Zweck wolle? offen zu lassen.

§. 47.

Indem nun Kant den sehr wichtigen Satz aufstellte: *
„Alle praktischen Principien, die ein *Object des Begehrens*, als „Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesammt „empirisch, und können keine praktischen Gesetze abgeben,“ hatte er hiedurch eben dasselbe gesagt, was vielleicht noch bestimmter so lautet: wo ein Unterschied des guten und bösen Willens gemacht wird, da ist der Wille selbst das Object der Beurtheilung; und dies Object darf nicht mit den Objecten *des* Willens verwechselt werden. Nun handelt die Güterlehre von den Objecten des Willen; aber die Sittenlehre (Moral und Naturrecht zusammengenommen) von dem Unterschiede des guten und bösen Willens; also darf die Sittenlehre nicht mit einer Güterlehre verwechselt, und niemals als eine solche dargestellt werden.

§. 48.

Kant's nächste Folgerung war:

„Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als prak-„tische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich die-„selben nur als solche Principien denken, die *nicht der Ma-„terie*, sondern bloss der Form nach, den Bestimmungsgrund „des Willens enthalten.“

Deutlicher: so lange ein Wille als ein ganz einzeln stehendes Wollen betrachtet wird, ist dies Wollen kein Gegenstand der Beurtheilung mit Lob und Tadel, sondern es ist gleichgültig. Denn die Bestimmung, dass es ein solches oder anderes sei, liegt alsdann nur darin, auf welchen Gegenstand es gerichtet sei; *nicht aber den Gegenständen*, welche hier, nach Ausschliessung der Güterlehre als gleichgültig betrachtet werden, mithin *ihren* Unterschied nicht *auf den Willen* übertragen kön-

* *Kant's* Kritik der praktischen Vernunft §. 2.

nen, — sondern dem Wollen selbst soll in der Sittenlehre ein Werth oder Unwerth beigelegt werden. Also muss das Wollen nicht als einzeln stehendes, sondern mit anderem zusammengefasst in Betracht gezogen werden. Jede Zusammenfassung, welche als solche eine neue Bedeutung erlangt, ergiebt eine Form; im Gegensatze gegen die blosse Summe dessen, was zusammengefasst wird, welche Summe in sofern Materie heisst. Also kann nur der Form des Wollens ein Werth oder Unwerth beigelegt werden.

Von hier aus würde der Weg zu den ästhetischen Urtheilen über die Verhältnisse des Willens, als über die gesuchten Formen, offen gestanden haben. Aber Kant macht hier einen Sprung.

§. 49.

Er fährt fort:

„Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie da-
„von absondert, nichts übrig, als die blosse Form einer allge-
„meinen Gesetzgebung.“

Er redet also nicht mehr von diesem oder jenem *Wollen*, als gerichtet auf solche und andere *Gegenstände*; er gewinnt nicht durch Zusammenfassungen solches Wollens die Formen, welche sich zur Beurtheilung würden dargeboten haben. Sondern er redet vom Gesetze. Das Gesetz ist nun zwar allerdings, in wiefern es *vom* Gesetzgeber ausgeht, ein Wollen *des* Gesetzgebers. Auch ist aus dem Vorigen bekannt, dass derjenige kein sittlicher Gesetzgeber sein würde, welcher sein Wollen gewisser Güter, oder sein Verabscheuen gewisser Uebel, zur allgemeinen Vorschrift möchte erheben wollen. Allein vom Willen eines Gesetzgebers war hier noch nicht der Ort zu reden, sondern von einer Beurtheilung mit Lob und Tadel. Sonst würde Gefahr einer solchen Verwechslung entstehn, wie wenn der Gesetzgeber als Herr gedacht, und der Unterschied des guten und bösen Willens nun darin gesucht werden sollte, ob der Wille der Untergebenen dem Herrn nützlich oder schädlich sei; wodurch Gutes und Böses sich in Güter und Uebel für den Herrn auflösen, und in die weit grössere Klasse solcher Güter und Uebel zurückfallen müsste. Dies war sicher nicht Kant's Meinung. Vom Begehren, sofern demselben ein Werth oder Unwerth zukommt, hatte er die Objecte, die Materie, als das Gleichgültige, zurückgewiesen. Dabei musste es bleiben. Keineswegs aber musste er *vom Gesetze* die Materie

absondern, und nicht die blosse Form *der allgemeinen Gesetzgebung* übrig behalten. Das Gesetz würde durch die Beurtheilung der Willenverhältnisse seinen mannigfaltigen Inhalt gefunden haben.

§. 50.

Dass nun Kant durch den gemachten Sprung in die metaphysischen Schwierigkeiten der Freiheitslehre gerathen ist, anstatt bei den ersten Gründen der praktischen Philosophie (welche die höchste Klarheit besitzen müssen) jede Berührung der Metaphysik zu vermeiden, darf uns hier noch nicht weiter beschäftigen. Sondern es kommt darauf an, das von ihm aufgestellte Sittengesetz, gleichviel wie es möchte gefunden sein, zu analysiren. Dies Gesetz lautet bekanntlich folgendermaassen:

„Handle so, dass du wollen könnest, die Maxime deines „Handelns sei allgemeines Gesetz." *

Darin liegt der Satz: begehre keine Ausnahmen für dich. Nun trifft es sich zwar sehr häufig, dass ein unsittlicher Wille sich sogleich durch solches Begehren verräth. Obgleich aber Kant als Beispiel anführt, ein allgemeines Gesetz zu lügen könne Niemand wollen, weil es dann gar keine Versprechen geben, und Keiner an ein solches glauben würde, ** hat doch Spinoza allgemein gesagt: *indicandi facultas eatenus etiam alterius iuris esse potest, quatenus mens potest ab altero decipi;* *** und sehr ausführlich gelehrt: *unusquisque naturae iure dolo agere potest, nec pactis stare tenetur, nisi spe maioris boni vel metu maioris mali,* woraus er auf die Nothwendigkeit des Staats schliesst. † Es möchte also doch Einige geben, welche das Recht eines Stärkern im Gebiete des Denkens und Redens als allgemeines Gesetz zu wollen für möglich halten, ohne zu besorgen, dass alsdann aller Glaube aufhören werde. Wo das ästhetische Urtheil nicht völlig wacht, da wird man immer den Lauf der Dinge, wie er sich unter Menschen manchmal wirklich zeigt, als natürlich, daher nicht als gesetzwidrig zu betrachten geneigt sein.

---

* Wegen einiger kleinen Abweichungen in den Worten, deren sich Kant selbst, an verschiedenen Orten bedient hat, vergleiche man die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 17 u. 52 [Werke, Bd. IV, S. 20 u. 43], desgleichen die Kritik der prakt. Vernunft §. 7.

** *Kant's* Grundl. zur Metaphysik d. Sitten, S. 19. [Werke Bd. IV, S. 21]

*** *Tract. polit.* cap. 2, §. 11.

† *Tract. theol.-polit.* cap. 16.

§. 51.

Ferner, wer sich der allgemeinen Gesetzlichkeit unterwirft, dessen einzelne Handlungen treten dadurch auch unter sich gleichsam in eine gerade Linie zusammen; sie werden die Aeusserungen eines ein für allemal gefassten Vorsatzes; welche Handlungen aber davon abweichen, diese bezeichnen einen *zwiefachen* Ungehorsam, nämlich einestheils gegen den eigenen Vorsatz, anderntheils gegen das allgemeine Gesetz. Nur wenn etwa der gefasste Vorsatz selbst von der allgemeinen Gesetzlichkeit abwiche, dann liesse sich denken, dass mit der letztern, obgleich nicht mit jenem, die Handlungen sammt den augenblicklichen Gesinnungen, aus denen sie entstehn, in Einstimmung wären. In der That wird zuweilen von einem Menschen gesagt, er sei (und handle) besser, als seine Grundsätze.

Der eignen Vorsätze nun erwähnt Kant unter dem Namen der Maximen. Zu jedem Handeln muss, nach ihm, zuvörderst eine Maxime hinzugedacht sein; dann erst kommt in Frage — nicht etwan, ob die Maxime aus einer schon vorhandenen allgemeinen Gesetzgebung hervorgehe, sondern ob, — falls eine Gesetzgebung sich allmälig aus verschiedenen, zur Allgemeinheit *gesteigerten* Maximen der Individuen zusammensetzen würde, — dann auch diese oder jene, zu einer bestimmten Handlung hinzugedachte Maxime einen Platz unter den Gesetzen einzunehmen fähig, — oder noch genauer, ob der Handelnde fähig wäre, ihr mit seinem eignen Willen einen solchen Platz anzuweisen.

Ueber jeder Handlung schwebt also eine doppelte Allgemeinheit, theils der Maxime, theils, höher aufwärts, der Gesetzgebung. Der Fall, dass gehandelt sei ohne Maxime, bleibt unerwähnt, ohne Zweifel als eine Rohheit unter aller sittlichen Beurtheilung; erst mit den Maximen beginnt der Unterschied, dass sie zur Allgemeinheit taugen oder nicht.

Abgesehen von den Schwierigkeiten, die sich einzufinden pflegen, wenn man die Maxime genau, und *mit* Rücksicht auf die Umstände, abfassen soll, welche bei einer bestimmten Handlung vorauszusetzen ist, (die Handelnden selbst besitzen selten die dazu nöthige logische Uebung,) abgesehen auch von der neuen Schwierigkeit, zu beurtheilen, ob nun auch *ohne* Rücksicht auf Umstände und Personen dieselbe Maxime als allgemeines Gesetz, nicht etwa zu einer schon vorgezeichneten

Gesetzgebung passen, sondern in sich selbst haltbar sein könne: so ist wenigstens soviel klar, dass Kant die Sittlichkeit zunächst im Gehorsam sucht; dass also das *moralische* Urtheil die Handlungen (sammt den durch sie geäusserten Gesinnungen) nicht ursprünglich würdigt, sondern dieselben der Frage nach ihrer Einstimmung oder Abweichung vom Allgemein-Gesetzlichen unterwirft. Dem gemäss läge der ursprüngliche Werth in der allgemeinen Gesetzlichkeit, und hiemit wäre das *ästhetische* Urtheil ausgesprochen, *von welchem jenes moralische abhinge.*

§. 52.

Gesetzt, eine ächte ästhetische Beurtheilung sei gefunden; ausserdem gebe es Maximen eines gewissen Verfahrens, welches geeignet sei, jene Beurtheilung hervorzurufen: so lässt sich allerdings die *zwiefache* Frage aufwerfen, ob die Maximen mit Lob oder Tadel zu belegen sind, und ferner, ob die einzelnen Handlungen einen treuen und zusammenhängenden Ausdruck der löblichen Maximen bilden. Sind solche Handlungen zur Sitte eines Individuums geworden, so kann in sofern das Individuum sittlich heissen; bekanntlich aber fodert der Sprachgebrauch, dass man diesen Ausdruck nur da gebrauche, wo der Wille selbst den Gegenstand des Lobes ausmacht. Dies vorausgesetzt: so liegt die Moralität in der Treue, womit das Verfahren im Geleise der Maximen bleibt, und die Maximen sich jener Beurtheilung anschliessen. Der moralische Wille ist demnach da vorhanden, wo er die, seinen Werth bestimmenden, ästhetischen Urtheile zu seiner Richtschnur angenommen hat, und nun dieser Richtschnur regelmässig folgt.

So kann der Begriff der *Moralität* bestimmt werden, *wenn die Beurtheilung, wovon er abhängt, als vorhanden angenommen wird.* Hatte denn aber Kant diese Beurtheilung gehörig bestimmt?

Wer den präcisen Ausdruck einer ästhetischen Beurtheilung gefunden hat, der muss wenigstens nicht selbst zweifelhaft sein wegen des Interesse, was er an dem Gegenstande nehme, und nicht fragen, worauf er den Werth desselben gründe. Da gleichwohl Kant sich mit dieser Frage noch beschäftigt, nachdem er schon seinen kategorischen Imperativ aufgestellt hat,* so liegt darin der Beweis, dass die allgemeine Gesetzlichkeit, wie nöthig

* *Kant's* Grundl. z. Met. d. S. S. 101 u. s. f. [Werke, Bd. IV, S. 76 ff.]

und nützlich sie auch übrigens sein möge, doch nicht den ersten Grund aller sittlichen Werthbestimmung enthalten könne.

Dass ohne jenen Sprung (§. 48) etwas ganz Anderes würde gefunden sein, ist ohnehin bekannt.

§. 53.

Fichte's Sittenlehre verhält sich zur kantischen wie ein Plan zu einer Maxime. Der Plan ist gemeinsame Unterwerfung der Sinnenwelt. Der Grund des Plans liegt in der innern Unwahrheit des idealistischen Ich, welches, während es Alles ist, sich selbst als beschränkt setzt, und, um zur Wahrheit zu gelangen, diese Beschränkung aufheben müsste. Dass ein solcher Plan durch seine gigantische Grösse gefallen kann, bringt ihn der spinozistischen Richtung näher als der kantischen.

Dennoch hatte Fichte die kantische Richtung; er bekam sie durchs Kant's Freiheitslehre.

Bei Kant war der kategorische Imperativ der Grund; die Freiheit war aus demselben gefolgert. Denn der Wille sei frei, sobald ihn kein Gegenstand bestimme; der sittliche Wille aber sei eben derjenige, welchen keine Materie des Gesetzes, sondern nur die gesetzgebende Form der Maximen bestimmen könne. *

Fichte behielt die Folge, aber ihr Verhältniss zum Grunde kehrte er um. Der kategorische Imperativ sei nur heuristisch, er diene zur Prüfung dessen, was man als Pflicht ansehe; aber nicht constitutiv; nicht Princip, sondern Folgerung aus dem wahren Princip, dem Gebote der absoluten Selbstständigkeit der Vernunft. **

Fichte wollte den Baum pflanzen, nachdem er die Wurzel beschädigt hatte.

§. 54.

Sowohl Kant als Fichte unternahmen die alte Absonderung des Naturrechts von der Moral, die sie vorfanden, nach ihrer Weise zu begründen, anstatt sie aufzuheben.

Kant wendete sich an einen, für die Begründung der Sittenlehre fremdartigen Gedanken. Er verwickelte sich in die Frage: werden auch die Menschen, wie sie sind, thun was ihnen das Sittengesetz gebietet? Wo nicht: so muss man sich nach Triebfedern umsehn, damit geschehe was sein soll, wenn schon nicht

* *Kant's* Kritik der prakt. Vernunft §. 5 und 6. Dies ist die Hauptstelle.

** *Fichte's* Sittenlehre, S. 311. [Werke Bd. IV, S. 234]

so, wie es geschehen sollte. Nun lässt sich zwar die sittliche Gesinnung nicht aus unsittlichen Triebfedern hervorzaubern; die äussern Handlungen aber können erzwungen werden; — nämlich wenn der rechte, und hinreichende Zwang vorhanden ist! Ein Blick auf das *ius belli* würde nun gewarnt haben, denn unter streitenden Staaten und Völkern soll Recht sein, statt des Rechts aber entscheidet der Krieg. Nichtsdestoweniger aber meinte Kant die Eintheilung der praktischen Philosophie zu begründen, indem er zu dem Sollen einen Theilungsgrund hinzunahm, mit dem das Sollen nichts gemein hat.

„Man nennt (sagt er) die blosse Uebereinstimmung einer „Handlung mit dem Gesetze, *ohne* Rücksicht auf die Trieb- „feder derselben, die *Legalität;* diejenige aber, in welcher die „Idee der Pflicht aus dem Gesetze *zugleich* die Triebfeder der „Handlung ist, die *Moralität.* Die Pflichten nach der recht- „lichen Gesetzgebung können nur äussere Pflichten sein, *weil „diese Gesetzgebung nicht verlangt,* dass die Idee der Pflicht Be- „stimmungsgrund der Willkür sei. Die ethische Gesetzgebung „dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, „*aber nicht etwa mit Ausschliessung der äussern,* sondern sie geht „auf Alles, was Pflicht ist, überhaupt." *

Fichte ging einen Schritt weiter. Er lehrte geradezu: aus dem Sittengesetze hätte man den Rechtsbegriff nicht ableiten sollen. ** Sein Rechtssatz heisst zwar: ich muss meine Freiheit auf die Möglichkeit der Freiheit Andrer beschränken; aber: „auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts „zu thun; das Recht muss sich erzwingen lassen, wenn auch „kein Mensch einen guten Willen hätte; und darauf geht die „Wissenschaft des Rechts aus, eine solche Ordnung der Dinge „zu entwerfen."

So hatte man sich geflissentlich der Kritik Schleiermacher's ausgeliefert, der das Naturrecht eine Unform nannte, welche von einer rechten Ethik müsse zerstört werden. ***

Von einer Gesetzgebung, die den guten Willen verschmähe, pflegt man nun zwar neuerlich nicht zu reden, aber das Ein-

---

* *Kant's* Rechtslehre, Einleitung, III.

** *Fichte's* Naturrecht, I, am Ende des ersten Hauptstücks.

*** *Schleiermacher's* Kritik der Sittenl. am Ende des dritten Buchs. Vergl. unten §. 76.

theilen, was durch die nicht viel minder starken Ausdrücke Kant's und Fichte's verdächtig wurde, hat dennoch nicht aufgehört; es bleibt daher immer noch ein Gegenstand, der eine sorgfältige Prüfung erheischt. Auch wird eine solche Prüfung um desto eher zu erwarten sein, da man mehr und mehr eingesehen hat, dass in den Staaten die rechtliche Gesinnung der Bürger nicht zu den entbehrlichen Dingen zu zählen ist. Endlich haben neuere Schriftsteller schon anerkannt, es sei falsch, wenn man dem Rechtsgesetze bloss den Zwang zur Triebfeder gebe; und die Erzwingbarkeit als das Merkmal des Rechts betrachte.

Anmerkung.

Die Begründung der Sittenlehre wird zwar im Vorstehenden sowohl als im Nachfolgenden vorausgesetzt als schon bekannt aus der allgemeinen praktischen Philosophie; dergestalt, dass die Analyse dessen, was von Andern anzuführen ist, nach Absonderung des Irrigen auf jene zurückweiset. Allein es giebt Irrthümer, die bequem sind, und sich durch einen Schein von logischer Ordnung und Genauigkeit sehr in Besitz des allgemeinen Vertrauens gesetzt haben. Dahin gehört nun auch die Eintheilung der Sittenlehre in Rechts- und Tugendlehre, von denen sich vorgeblich jene auf die äussern Verhältnisse, diese auf den innern Menschen bezieht. Einige Erläuterungen, von denen freilich zu wünschen ist, dass sie schon überflüssig sein mögen, können zu mehrerer Sicherheit daran geknüpft werden.

Erstlich: *Was* will man eintheilen? Die Sittenlehre. Den Worten nach eine Lehre von den Sitten. Dem bekannten Sinne nach werden hier nicht die äusserlich feinen Sitten des geselligen Anstandes, sondern die angenommenen Weisen des Thuns und Lassens in sofern betrachtet, als sie den Willen der Menschen zu erkennen geben. Nun aber ist die Sitte nichts augenblicklich Vorübergehendes, sondern sie bleibt, ihre Aeusserungen wiederholen sich; daher vergleicht man sie mit Regeln, welche auch bleiben sollen, während das Thun und Lassen in der Zeit fortläuft. Beträgt sich ein Mensch diesen Regeln gemäss, so sagt man, er sei sittlich; wo nicht, er sei unsittlich. Ständen diese Regeln irgendwo deutlich, vollständig, geordnet, zusammenhängend, abgeleitet von einer obersten Regel: so wäre die Begründung der Sittenlehre im Klaren, und

man hätte den Begriff, den man eintheilen will, sammt der Eintheilung selbst schon vor Augen.

Was aber bedeutet das ästhetische Urtheil, wovon oben (§. 48 u. s. w.) geredet worden? Es bedeutet die urspüngliche Werthbestimmung des Willens. Also vergleicht es *nicht* das Betragen des Menschen mit einer vorhandenen Regel, sondern es stiftet den Werth, welcher, *bezogen auf den Zeitverlauf des Lebens,* zur Regel *wird;* so dass, nachdem die Regel schon da ist, alsdann die Vergleichung der Handlungsweise mit der Regel dem moralischen Urtheil überlassen bleibt.

Gäbe es nur Ein solches ästhetisches Urtheil: so folgte aus ihm nur Ein Sittengesetz. Es giebt aber mehrere solche ästhetische Urtheile, die ursprüngliche Werthe oder Unwerthe des Willens anzeigen; und zwar sind deren, welche ursprünglich tadeln, mehrere, als deren, welche ursprünglich loben; doch giebt es auch der letztern mehrere und wesentlich verschiedene. Es ist nicht ganz leicht, sie zu sondern und gehörig wieder zu verbinden. Man kann nicht etwan die lobenden alle auf eine Seite, und die tadelnden auf die andre legen; denn jedem lobenden Urtheil steht ein tadelndes zur Seite; wiewohl nicht jedem tadelnden ein lobendes.

Aus allen diesen, den Willen betreffenden, ästhetischen Urtheilen zusammengenommen, (nicht aber etwan auch andern, die bei den Künsten in Betracht kommen,) hat sich nun längst, aber ohne gehörige Sonderung, ein allgemeiner, jedoch unbestimmter Begriff gebildet von dem, was der Mensch solle. Zu diesem Sollen hat man ein Gesetz hinzugedacht, unter dem Namen des Sittengesetzes; über den Inhalt desselben aber hat man gestritten, bis Kant endlich meinte, das Sittengesetz habe gar keinen andern Inhalt, als eben nur die Gesetzlichkeit selbst. Diejenigen Neuern, welche hier schon von Kant abweichen, mögen wohl überlegen, was sie unter dem Sittengesetz, wovon sie fortwährend reden, eigentlich verstehn. Man kann nicht eher eintheilen, bis der einzutheilende Begriff völlig gesichert ist.

Zweitens: nach welchem *fundamentum divisionis* will man eintheilen? Antwort: nach dem Unterschiede des Innern und Aeussern.

Seit Kant nun meint man, diese Eintheilung sei sehr leicht und klar. Das Sittengesetz sei ein Gattungsbegriff, unter welchem die Arten stehen: Rechtsgesetz und Tugendgesetz. An-

genommen, dem sei also: alsdann ergiebt die Logik, dass der Gattungsbegriff sich selbst genau gleich bleiben muss in jeder von den Arten, in welche er als deren gemeinsames Merkmal hineingeht. Mithin wäre Rechtsgesetz gleich dem Sittengesetze in seiner Anwendung auf das Aeussere. Tugendgesetz wäre ebenfalls gleich dem Sittengesetze, nur in verschiedener Anwendung, nämlich der auf das Innere. Der rechtliche Mensch wäre gleichsam vergoldet von aussen; der gerechte Mensch golden von innen. Das Gold aber, *das, worin der Werth liegt,* würde dem Wesen nach genau dasselbe sein, ob es nun in der Vergoldung läge, oder im Innern.

Gesetzt ferner, ein Mensch handele ungerecht aus Schwäche, ein anderer handle ungerecht aus Neid, ein dritter handle ungerecht aus Undank, ein vierter, der weder schwach, noch neidisch, noch undankbar ist, meine, wie Cäsar, wenn man einmal das Recht verletze, so müsse es des Herrschens wegen geschehen: so wäre, falls das Obige seine Richtigkeit hätte, in allen diesen Fällen das, was sich dem Tadel darbietet, genau das Nämliche. Denn es soll, der Voraussetzung nach, nur Ein Sittengesetz geben, und die Unsittlichkeit soll immer nur die Negation dieses Einen sein. Enthält nun das *Recht* dieses Eine ganz, wie die Art den ganzen Gattungsbegriff in sich aufnimmt, so fragt sich: sind Schwäche, Neid, Undank etwa nur die Ursachen, und gleichsam der Boden, aus welchem in jenen verschiedenen Handlungen das Tadelnswerthe emporstieg? Wenn aber ein andermal kein Unrecht aus der Schwäche, kein Unrecht aus dem Neide, kein Unrecht aus dem Undank hervorgeht, sind Schwäche, Neid, Undank alsdann nicht zu tadeln? Wollte Einer dies behaupten, so könnte Jemand das Beispiel anders auffassen. Er könnte schliessen: „Das *Tugendgesetz* enthält den ganzen Gattungsbegriff, nämlich das Sittengesetz. Nun ist Schwäche, oder Neid, oder Undank, gegen die Tugend. *Darin* also liegt das Tadelnswerthe, nicht aber in der Aeusserung, nämlich der ungerechten Handlung."

Dann käme ohne Zweifel ein Dritter, um uns zu belehren, die Unsittlichkeit sei zwar der Art nach immer die nämliche, aber sie sei doppelt vorhanden, indem ein und dasselbe Sittengesetz erstlich im Innern, und dann nochmals im äussern Handeln sich verletzt finde.

Gegen die Logik dieses Dritten nun ist nichts einzuwenden.

Vielmehr gerade das ist die nothwendige Folge aus der Voraussetzung Eines Sittengesetzes, dass aller Tadel der Unsittlichkeit gleichartig wird, und sich nur durch Multiplication vergrössern lässt.

Was würde wohl daraus werden, wenn Jemand dies im Ernste annähme? * Würde er etwa nun zufrieden sein mit der Scheidung des Naturrechts und der Moral? Gerade im Gegentheil würde er darauf dringen, man solle das *überall gleiche* Sittengesetz vollständig anwenden; und die beiden Abschnitte Eines Systems nicht in verschiedenen Schulen vortragen, wodurch die Einmischung verschiedener Ansichten fast unvermeidlich veranlasst werde.

Der Grund aber, aus welchem *hier* auf Einheit der praktischen Philosophie gedrungen wird, hat *nicht* diese Folge, denn er ist von jenem Grunde das gerade Gegentheil. Es ist nützlich, es ist der verschiedenartigen *Anwendung* wegen nöthig, dass die praktische Philosophie sowohl von der juristischen als von der theologischen Seite beleuchtet wird; aber nachdem hiedurch die Idee des Rechts als ursprünglich unabhängig von den andern praktischen Ideen wird erkannt sein, muss die Unterscheidung noch weiter fortschreiten, damit auch die Vergeltung sich vom Rechte, und auch die innere Freiheit sammt der Stärke sich von der Güte trenne. Hat man diese fünf Principien deutlich vor Augen: dann gerade wird es vollends klar werden, wie thöricht es sein würde, fünf verschiedene Wissenschaften aus Einer machen zu wollen; während die Anwendungen der praktischen Ideen überall in einander greifen, und eine befriedigende Darstellung sowohl von der einen als von der andern Seite erst dann gelingen kann, wann auf beiden Seiten das Ganze, den Hauptumrissen nach, schon als bekannt darf vorausgesetzt werden. Auf solche Weise wird das wahre und volle Interesse der Wissenschaft fühlbar werden; von den längst bekannten Fragepuncten aber, die man theils im Naturrecht, theils in der Moral zu behandeln pflegt, wird keiner verloren gehn.

Wer aber ungeachtet des schon Gesagten doch noch bei den alten Meinungen beharrt, der wird im Folgenden Gelegenheit genug finden, dieselben von neuem zu prüfen.

Nur das bemerke man gleich hier: dass an ein logisches

---

* Manche Neuere befinden sich auf dieser Bahn, auch wenn sie von der blossen Multiplication des Unsittlichen nicht ausdrücklich reden.

Eintheilen an der Spitze der Sittenlehre gar nicht zu denken ist. Wollte Einer die Farbe eintheilen in roth, blau, gelb, grün u. s. w., so würde Jedermann sogleich sagen: wir wissen nicht eher, was Farbe ist, bevor wir roth, blau, gelb, grün u. s. w. bei einander haben und jedes unmittelbar anschauen; man muss also nicht eintheilen, sondern zusammenfassen. Wie durch Zusammenstellung verschiedener Farben der Begriff der Farbe, so entsteht der Begriff des Sittlichen durch Zusammenfassung dessen, was zuvor die einzelnen praktischen Ideen dargeboten haben. Die vollständige Zusammenfassung giebt aber unmittelbar den Begriff der Tugend, in deren Inhalt dann auch die Gerechtigkeit gehört; während das Recht, wie jede andre praktische Idee in ihrer Sphäre, eine Menge von eigenthümlichen Bestimmungen darbietet, die man zwar in Begriffen absondern und verfolgen kann, aber ohne Bürgschaft für ihre Anwendbarkeit im Leben, so lange nicht auch die andern Ideen sind zu Rathe gezogen worden.

ZWEITER ABSCHNITT.

ANALYTISCHE BELEUCHTUNG DES NATURRECHTS.

ERSTES CAPITEL.

Von der ältesten Gestaltung des Naturrechts.

§. 55.

Dass vom Missfallen am Streit die Rechtslehre ausgehn muss, bezeugt Hugo Grotius, indem er nach Zurückweisung der Behauptung, der Nutzen sei die Quelle des Rechts, die ganze Abhandlung an die Betrachtung des Krieges heftet; dergestalt, dass er zuerst vom Kriege überhaupt, dann von dessen Ursachen, endlich vom Uebergange des Krieges in den Frieden handelt.

Er brauchte nicht zu sagen: der Streit missfällt. Denn dies Missfallen belebt sein ganzes schönes Werk.

Die *societatis custodia, humano intellectui conveniens,* welche er als die Quelle des Rechts nennt, umfasst allerdings Mehr als das bloss Rechtliche; und eben dieses beweiset, dass es ihm noch nicht darum zu thun war, das Naturrecht von der Moral abzureissen. Er würde statt des Völkerrechts eine Völkermoral gelehrt haben, wenn er nicht als praktischer Staatsmann hätte lehren und wo möglich wirken wollen. Darum bedient er sich seiner ganzen Gelehrsamkeit, nicht bloss der profanen, sondern auch der theologischen; er will die stärkste und kräftigste Ueberzeugung hervorbringen.

Und nicht bloss von öffentlichen Verhältnissen will er handeln. Gleich Anfangs sagt er ausdrücklich: er schliesse den Streit im Privatleben nicht aus, der ohne Zweifel mit dem öffentlichen von gleicher Beschaffenheit sei.

Zu den wichtigsten Begriffsbestimmungen gehört die gleich

folgende: *Ius hic nihil aliud quam quod iustum est significat, idque negante magis sensu quam aiente; ut ius sit quod iniustum non est. Est autem iniustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnat. — Ab hac iuris significatione diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur, quo sensu ius est, qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum. — Est et tertia iuris significatio, quae idem valet quod lex, ut sit regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est, — non simpliciter ad iustum, quia ius hac notione non ad solius iustitiae, qualem exposuimus, sed et aliarum virtutum materiam pertinet.* Hiebei die Bemerkung über den Begriff des Erlaubten: *permissio autem proprie non actio est legis, sed actionis negatio, nisi quatenus alium ab eo cui permittitur, obligat, ne impedimentum ponat.*

Von der eigentlichen Gerechtigkeit, (der *iustitia expletrix,*) wird richtig die sogenannte attributive gesondert. *Civitas, quae de communi reddit, quod civium quidam in publicum impenderunt, nonnisi expletricis iustitiae officio fungitur.* Hingegen die attributive Gerechtigkeit ist vielmehr Sorge des Wohlwollens.

Die Hauptsache ist, dass weder von Personen mit ihren Ansprüchen, noch von Gesetzen und Erlaubnissen ausgegangen, sondern in Ansehung der geselligen Verhältnisse *zuerst* dasjenige für *Unrecht* erklärt wird, was dieselben unmöglich machen, ihnen durchaus zuwider sein würde; damit das Recht zu allererst als das Gegentheil des Unrechts erkannt werde.* Nur das ist hier fehlerhaft, dass der Begriff der Gesellschaft zu früh kommt, und deshalb der einfachste Begriff des Streits, mithin der *hieraus* abzuleitende des Unrechts, übersprungen wird. Zwei Personen wären Anfangs schon Gesellschaft genug gewesen; sind ihrer mehrere, so treten sogleich neue Verhältnisse ein.**

§. 56.

Ganz vest konnte Grotius auf seiner Basis nicht stehen, so lange nicht zu beiden Seiten des Rechts die Idee der Vollkommenheit, und die der Vergeltung gehörig entwickelt, und das erste Wesentliche der Rechtsgesellschaft, (nämlich die vorbeugenden Maassregeln,) genauer bezeichnet war. Dies ver-

* Praktische Philosophie, erstes Buch, viertes Capitel.

** Ebendaselbst, achtes Capitel.

räth sich gleich da, wo er die Frage behandelt, *an bellare unquam iustum sit?*

Er sucht Hülfe beim Cicero, zunächst beim dritten Buche *de finibus*, wo die stoische Lehre vom höchsten Gute als vom Begriffe der Naturgemässheit abhängig erscheint. Der Satz: *inter prima naturae nihil est, quod bello repugnet*, genügt ihm nun zwar selbst nicht; aber dennoch bedient er sich dessen als bereitend ein günstiges Vorurtheil für den zweiten Satz: *recta ratio ac natura societatis non omnem vim inhibet, sed eam demum, quae societati repugnat, id est, quae ius alienum tollit.* Ist denn nicht schon ein Recht vorhanden *vor* der Gesellschaft? Falls aber dies eingeräumt war, durfte denn auch dieses Recht mit Zwang behauptet werden, ohne dass die Befugniss zum Zwange von der Gesellschaft ausgehe? Mit andern Worten: *giebt es ein Zwangsrecht im Naturstande?* oder muss man etwa mit dem absoluten Imperative anfangen: *Gesellschaft, auch wo sie noch nicht wäre, soll gestiftet werden;* und dann fortfahren: *was ihre Stiftung oder Erhaltung unmöglich machen würde, ist nicht bloss Unrecht, sondern es soll auch mit Gewalt zurückgewiesen werden?*

Grotius geht hier * zwar bis auf einen Zustand zurück, wo es noch kein Eigenthum geben möchte; dennoch scheint er sich die Gesellschaft als schon vorhanden zu denken. Er sagt: *Societas eo tendit, ut suum cuique salvum sit communi ope ac conspiratione.* Giebt es denn schon ein *suum cuiusque?* Diese Frage hat er im Sinn, indem er fortfährt: *quod facile intelligitur locum habiturum, etiamsi dominium (quod nunc ita vocamus) introductum non esset. Nam vita, membra, libertas, sic quoque propria cuique essent, ac proinde non sine iniuria ab alio impeterentur. Also giebt es Urrechte*; und diese dehnt er noch weiter aus: *Sic et rebus in medio positis uti, et quantum natura desiderat* (wieviel wohl?) *eas absumere, ius esset occupantis.* (Wie, wenn im Versuch des Vorgreifens Streit entstände?) *Non est ergo contra societatis naturam sibi prospicere, ac proinde nec vis, quae ius alterius non violat, iniusta est.* Das aber eben ist der Fragepunct, wie man *Gewalt* brauchen könne, ohne das Recht des Andern durch Angriffe auf dessen Glieder und Freiheit, — also nach dem Obigen: *auf dessen Urrechte,* — thätlich zu verletzen? Verschwinden denn nun diese vorschnell eingeräumten

* *De iure belli et pacis, lib.* I, *cap.* 2. §. 1, 6.

Urrechte, weil er unrecht that? Und wie weit? Verschwinden sie etwa gänzlich, wenn er den Widerstand, um sich im Unrecht zu behaupten, aufs Aeusserste treibt?

§. 57.

Anstatt diese Schwierigkeiten zu beseitigen, findet sich Grotius gedrückt vom *ius divinum voluntarium.* Bei der Gelegenheit hilft er sich zunächst durch den Satz: *natura non iniquum est, ut quantum quisque fecit mali, tantundem patiatur.* * Also die Idee der Billigkeit begrenzt den Zwang; und hiemit fällt der Zwang unter den Begriff der Strafe. **

Anderwärts aber meint er wiederum, dieses Auskunftsmittels entbehren zu können. *Si corpus impetatur vi praesente cum periculo vitae non aliter vitabili, tunc bellum privatum esse licitum etiam cum interfectione periculum inferentis diximus. Notandum est, ius hoc defensionis, per se ac primario, nasci ex eo, quod natura quemque sibi commendat, non ex iniustitia aut peccato alterius, unde periculum est. Quare etiamsi ille peccato careat, puta quod bona fide militet, aut alium me putet quam sim, aut quod insania aut insomniis agitetur, non eo tolletur ius se tuendi, cum sufficiat, quod ego non teneor, id quod ille intentat, pati. An et innocentes, qui interpositi defensionem aut fugam, sine qua evadi mors non potest, impediunt, transfodi aut obteri possint, disputatur.****

Es wird noch in ähnlicher Art disputirt. *Pölitz* lehrt: der Mensch muss eher verhungern als stehlen; und das Sprichwort: Noth kennt kein Gebot, kann weder durch die Pflichtenlehre noch durch die Rechtslehre entschuldigt, geschweige denn begründet werden.† *Rehberg* dagegen sagt: „Man mag wohl fragen, ob derjenige, der an einen Baum, dessen Früchte ihm die einzigen Nahrungsmittel darböten, nicht hinanzureichen vermag, einen Andern, der längere oder behendere Glieder

---

* *ibid. cap.* 2, §. v, 3.

** Praktische Philosophie, erstes Buch, neuntes Capitel. Man hat sich gewöhnt, das Wort Billigkeit in einem ganz falschen Sinne zu nehmen, nämlich für unvollkommnes Recht, dessen Dunkelheit dadurch noch dunkler wird. Billigkeit heisst soviel als gebührende Vergeltung; sie geht auf Lohn und Strafe.

*** *l. c. libr.* 2, *cap.* 1, §. III. IV.

† *Pölitz* Naturrecht §. 26 (im ersten Bande des Werks über Staatswissenschaften). Er bemerkt es als eine der sonderbarsten Erscheinungen, dass das Nothrecht die Denker theile.

hätte, zwingen dürfe. sie ihm zu reichen. Nach dem kantischen Principe muss es verneint werden. Aber wird nicht hiedurch schon der gesunde Menschenverstand genöthigt, das System aufzugeben?" *

Was über Streitfragen dieser Art zu sagen ist, muss um so mehr in der praktischen Philosophie nachzulesen jedem überlassen bleiben, da Alles auf die Stelle ankommt, welche solchen Gegenständen im System angewiesen wird. ** Hier mag nur Folgendes bemerkt werden.

§. 58.

Der Satz: *natura quemque sibi commendat,* heisst entweder mit andern Worten, jeder sorge für sich selbst. Dieser Imperativ stammt aus der Idee der Vollkommenheit, nnd hat *an sich* mit dem Rechte nichts zu thun. Oder er weiset hin auf die natürlichen Strebungen, die jede Uebereinkunft, in dem Maasse als sie ihnen zuwider liefe, unsicher machen würden.

Der andre Satz: *ego non teneor, id quod ille intentat pati,* ist im Namen Beider gesprochen, die *bona fide,* mithin unabsichtlich, und weder übelwollend noch in der Meinung, Unrecht zu thun, in Streit gerathen. Der Streit missfällt! Aber jener Satz erhitzt Beide zum Streit; und nicht bloss in äussersten Nothfällen.

Dass der Begriff der Urrechte überall kein exacter wissenschaftlicher Begriff ist, sondern nur als mehr oder weniger der Wahrheit sich annähernd darf gestattet werden, ist längst gezeigt. ***

Casuistische Fragen mag man denen überlassen, welche sich befugt halten, Collisionen zu leugnen. Die Fragen erneuern sich immer; ungeachtet aller vorgeblichen Entscheidung; sie schaden der Wissenschaft, indem sie das in einander ziehen, was nur abgesondert eine genau bestimmte Beurtheilung zulässt. Etwas Falsches zu lehren, ist weit bedenklicher, als in Augenblicken der Noth einen Fehlgriff zu thun, der in den Umständen mehr oder weniger Entschuldigung finden würde, weil deren richtige Auffassung schwierig ist.

---

* *Rehberg* sämmtliche Schriften, 1. Band, S. 88.

** Man vergl. zunächst prakt. Philos. I, 6 am Ende.

*** Prakt. Philos. S. 175 (oben S. 72]. Grotius hält auch das Urrecht der Freiheit nicht für unveräusserlich, sondern so beschaffen: *ut natura quis servus non sit; non ut ius habeat ne unquam serviat; nam hoc sensu nemo liber est. Libr. 2, cap. 22, §. XI.*

Solchen Lebenslagen, worin die casuistischen Fragen ihren Anlass finden, soll nach Möglichkeit vorgebeugt werden. Das ist der Satz, welchen die Wissenschaft zu entwickeln, und der Mensch zu befolgen hat.

§. 59.

Wie das Recht der Selbsthülfe da wegfällt, wo ein Richterspruch wirksam eintreten kann*: so soll auch eine untergeordnete Obrigkeit nicht anders als im höchsten Nothfall kriegerische Maassregeln ohne Zustimmung der obersten Staatsgewalt treffen**. Dies hängt schon mit der Unterscheidung des *bellum solenne* und *minus solenne* zusammen.

Die oberste Staatsgewalt ist zu erkennen an der gesetzgebenden, ausführenden, richterlichen Macht, und an der Abhängigkeit der von ihr eingesetzten Beamten und niederen Behörden.

*Atque hoc loco primum reiicienda est eorum opinio, qui ubique et sine exceptione summam potestatem esse volunt populi, ita ut ei reges, quoties imperio suo male utuntur, et coercere et punire liceat: quae sententia quot malis causam dederit, et dare etiamnum possit, penitus animis recepta, nemo sapiens non videt***. — Nec verum est, omnes reges a populo constitui; quod exemplis patrisfamilias, advenas sub obediendi lege acceptantis, et gentium bello devictarum satis intelligi potest*†. Solchen Sätzen, wie: *regimen omne eorum qui reguntur, non qui regunt, causa esse paratum,— liberos homines in commercio non esse, — si quos populos rex bello quaesierit, cum eos non sine civium sanguine ac sudore quaesierit, civibus quaesitos potius credi debere quam regi*, ist Grotius nicht günstig; es heisst bei ihm: *in civilibus nihil est, quod omni ex parte incommodis careat, et ius non ex eo quod optimum huic aut illi videtur, sed ex voluntate eius unde ius oritur metiendum est*††. *Ita vita humana est, ut plena securitas nunquam nobis constet. Adversus incertos metus a divina providentia, et ab innoxia cautione, non a vi praesidium petendum est*†††. Das Letztere wird

---

* *Grotius l. c. lib.* I, *cap.* 3, §. II, 1.

** *l. c.* §. IV, 2, 3.

*** *l. c.* §. VIII, 1.

† *l. c.* §. VIII, 13.

†† *l. c.* §. XVII, 2.

††† *l. c. lib.* 2, *cap.* 2, §. XVII.

gesagt gegen Kriege aus politischer Besorgniss wegen anwachsender Macht andrer Staaten.

§. 60.

Der häufige Uebergang von öffentlichen zu Privatverhältnissen, und rückwärts, bestätigt es, dass Grotius sich die Gesellschaft immer schon als vorhanden, nur nicht immer augenblicklich wirksam denkt. So bleibt zwar der unpraktische Begriff eines Naturstandes *vor*, und *ausser* aller Gesellschaft vermieden. Das Naturrecht aber schwankt bei ihm, indem es sich bald mehr bald weniger von der Tugendlehre absondert. *Ius naturae, quatenus legem significat, non ea tantum respicit, quae dictat iustitia, quam expletricem diximus, sed aliarum quoque virtutum, ut temperantiae, fortitudinis, prudentiae actus in se continet, ut in certis circumstantiis non honestos tantum sed et debitos.* * Die blosse *iustitia expletrix* würde, meint er, wohl gestatten, einen Dieb zu erschiessen, wenn derselbe in schneller Flucht mit dem gestohlenen Eigenthum forteilte, und sonst nicht zu erreichen wäre. Allein den Unterschied zwischen dem Diebstahl bei Tage und bei Nacht findet er darin: der Gesetzgeber wolle nicht, dass bloss wegen entwendeter Sachen Jemand getödtet werde; da nun bei Nacht seltener Zeugen vorhanden sind, so müsse man eher demjenigen glauben, der nur wegen eigener Lebensgefahr den Dieb getödtet zu haben vorgebe. Um aber wo möglich Zeugen zu finden, solle der, welcher den Dieb greift, dies durch Schreien kund machen. In den Fällen, wo das Gesetz gestatte, den Dieb zu tödten, sei nur die Strafe aufgehoben, aber nicht ein Recht ertheilt. *Lex ius necis non habet in omnes cives ex quovis delicto, sed demum ex delicto tam gravi, ut mortem mereatur.* **

Was den Unterschied des *bellum privatum* und *publicum* anlangt, so bestimmt er ihn so: *In privato bello ius quasi momentaneum est, et cessat simulatque iudicem adiri res patitur. At publicum, quia non oritur nisi ubi non sunt aut cessant iudicia, tractum habet, et perpetuo fovetur accedentibus novis damnis et iniuriis. Praeterea in bello privato ferme defensio mera consideratur: at publicae potestates cum defensione et ulciscendi habent ius: unde illis licet praevenire vim non praesentem, sed quae de*

* *l. c. lib.* 2, *cap.* 1, §. IX.

** *l. c. lib.* 2, *cap.* 1, §. XIV.

longo imminere videatur, non directe (quod iniustum), sed indirecte ulciscendo delictum coeptum iam, sed non consummatum. *

§. 61.

Die fernere Betrachtung möglicher Ursachen des Krieges führt nun auf die Lehre vom Eigenthum. Wie entstand dasselbe? Antwort: *Non animi actu solo: neque enim scire alii poterant quid alii suum esse vellent; et idem velle plures poterant: sed pacto quodam aut expresso, ut per divisionem, aut tacito, ut per occupationem. Simulatque enim communio displicuit, nec instituta est divisio, censeri debet inter omnes convenisse, ut quod quisque occupasset, id proprium haberet.* **

Die Worte *censeri debet*, sagen deutlich genug, dass hier auf die historische Einkleidung, und auf die *primaeva communio rerum* nicht in sofern Gewicht zu legen ist, als ob davon die Erklärung der Occupation abhinge. Da aber Grotius anerkennt, dass Uebereinkunft dem Eigenthum zum Grunde liegend muss gedacht werden: so folgt, dass er von der Uebereinkunft früher hätte handeln müssen, worauf die Frage, wie es dingliche Rechte geben könne, die nicht auf bestimmte Personen beschränkt sind, erst in ihr wahres Licht würde getreten sein. Mit dem Vorbehalt, hierauf zurückzukommen, wenden wir uns sogleich zu seiner Lehre von den Versprechungen.

§. 62.

Hier kommt uns sogar der Satz entgegen, dass auch bei den Gesetzen eine ähnliche Basis anzunehmen ist. Denn indem er die Behauptung zurückweiset, die verbindende Kraft der Verträge komme von den Gesetzen, sagt er: *tum ratio nulla reperiri potest, cur leges, quae quasi commune pactum sunt populi, obligationem pactis possint addere.* *** Ferner entwickelt er die gradweise Verschiedenheit des mehr oder minder entschlossenen Wollens, welches Jemand durch seine Worte oder Zeichen kund giebt; daher nicht jede Aeusserung dieser Art dem Andern schon ein bestimmtes Recht giebt. Alsdann folgen die bekannten Fragen über Irrthum und Furcht; über unerlaubte Verträge, über Beschränkung durch die Gesetze. Nach den

* *l. c.* §. XVI.

** *l. c. lib.* 2, *cap.* 2, §. II, 5.

*** *l. c. lib.* 2, *cap.* 11, §. I, 3.

allgemeinen Lehren hierüber* handeln die darauf folgenden Capitel von den Contracten und vom Eide. Auf solche Weise tritt die Betrachtung aus dem Kreise der eigentlichen Rechtsbegriffe hinaus. Vom Eide ist dies an sich klar, da hiebei die Religion vorausgesetzt wird: aber nicht minder gilt es von den Contracten. Denn:

*In contractibus natura aequalitatem imperat, et ita quidem, ut ex inaequalitate ius oriatur minus habenti. Quod enim promittunt aut dant, credendi sunt promittere aut dare tanquam aequale ei quod accepturi sunt, utque eius aequalitatis ratione debitum.***

Es ist offenbar, dass dies gar nicht aus der Natur einer Uebereinkunft kann geschlossen werden; auch wird oft genug die Noth des Einen der Vortheil des Andern, ohne dass ein Kauf oder Tausch darum ungültig wäre. Allein die positiven Gesetze zeigen sich für solche Fälle, wo die Noth *absichtlich* erkünstelt wird, einstimmig mit Grotius; nämlich durch die harten Strafen des Dardanariats.*** Und als künstlich übertrieben wird ohne Zweifel die Noth auch da angesehen, wo Capitalien genug vorhanden sind, aber der Gebrauch durch hohe Zinsen erschwert ist. Indem nun die Gesetze gegen Wucher eben so wie die gegen Dardanariat zu den Polizeigesetzen gerechnet werden, zugleich aber historisch bekannt genug ist, dass die Volksstimme solche Gesetze durchaus fodert: † erkennt man hierin, (was freilich ohnehin klar ist,) dass die Idee der Billigkeit gebietend auftritt, und hiedurch in dem Naturrecht einen Platz erlangt, den die blosse Idee des Rechts nicht hätte ausfüllen können. Es soll nämlich Keiner dem Andern durch erkünstelte Noth absichtlich wehe thun; wer es thut, verdient Strafe, *auch wenn er nicht Rechte gekränkt hat.* Kornwucher und Zinswucher rauben Keinem das, was schon sein war; aber sie schaden absichtlich, und das verdient Vergeltung.

§. 63.

Vermischung der Billigkeit mit dem Rechte, und ebendeshalb

---

* *l. c. lib.* 2, *cap.* 11.

** *l. c. lib.* 2, *cap.* 12, §. VIII, XI.

*** *Feuerbach* Lehrbuch des peinlichen Rechts, §. 441.

† Ohne Gesetze gegen die wucherlichen Zinsen würde die Spannung zwischen Reichen und Armen noch grösser, und das Anleihen fremden Geldes noch leichtsinniger durch die Bereitwilligkeit der Darleiher werden. Dagegen kann die Staatsklugheit wohl schwerlich etwas Triftiges einwenden.

mangelhafte Entwickelung dessen, was die Idee des Rechts für sich allein ergiebt, möchte nun wohl auch dort als Erklärungsgrund anzunehmen sein, wo Grotius, wie vorhin bemerkt (§.61), der Occupation zwar richtig eine vorauszusetzende Ueberlassung zum Grunde legt, aber die Natur des dinglichen Rechts doch unerklärt lässt; und nun auf Beschränkungen des Eigenthums kommt, deren Nachahmung bei neuern Schriftstellern noch unbegreiflicher ausfällt.

Er sagt nämlich: *Videamus, ecquod ius communiter hominibus competat in eas res, quae iam propriae aliquorum factae sunt. Quod quaeri mirum forte aliquis putet, cum proprietas videatur absorpsisse ius illud omne, quod ex rerum communi statu nascebatur. Sed non ita est. Spectandum enim est, quae mens eorum fuerit qui primi dominia singularia introduxerunt: quae credenda est talis fuisse, ut quam minimum ab aequitate naturali recesserit. Nam si scriptae etiam leges in eum sensum trahendae sunt quatenus fieri potest, multo magis mores, qui scriptorum vinculis non tenentur. Hinc primo sequitur, in gravissima necessitate reviviscere ius illud pristinum rebus utendi, tanquam si communes mansissent; quia in omnibus legibus humanis, ac proinde et in lege dominii, summa illa necessitas videtur excepta. Hinc illud, ut in navigatione, si quando defecerint cibaria, quod quisque habet in commune conferri debeat. Sic et defendendi mei causa vicini aedificium orto incendio dissipare possum; et funes aut retia discindere in quae navis mea impulsa est, si aliter explicari nequit. Quae omnia lege civili non introducta sed exposita sunt. Nam et inter theologos recepta sententia est, in tali necessitate si quis quod ad vitam suam necessarium est sumat aliunde, eum furtum non committere; cuius definitionis non haec causa est, quam nonnulli adferunt, quod rei dominus et caritatis regula rem egenti dare tenetur, sed quod res omnes in dominos distinctae cum benigna quadam receptione primitivi iuris videantur. Nam si primi divisores interrogati fuissent quid de ea re sentirent, respondissent quod dicimus.**

§. 64.

Grotius scheint übersehen zu haben, dass bei so billigen Gesinnungen, wie er der ursprünglichen Theilung zum Grunde legt, die grosse Ungleichheit des Eigenthums, die in jedem bestimmten Zeitpuncte rechtskräftig ist, nicht hätte entstehen

* *l. c. lib.* 2, *cap.* 2, §. VI.

können. Es ist also kein Wunder, dass neuere Schriftsteller ihm hierin nicht folgen. Wenn aber behauptet wird, der Grund des Eigenthumsrechts beruhe eigentlich auf der Vorstellung des Berechtigten, dass eine Sache sein Gut sei, und nur durch ausschliessenden Gebrauch ihm als Mittel dienen könne: so ist vollends nicht einzusehen, woher denn Beschränkungen des Eigenthums durch Anderer Nothgebrauch und unschädlichen Gebrauch kommen sollen.*

Der *animus habendi* des Eigenthümers kann sich Beidem widersetzen; und was die *Beurtheilung* des unschädlichen Gebrauchs anlangt, so hat er gewiss Ursache, diese nicht jedem Andern einzuräumen.

Hufeland fragt gegen Grotius: bei welcher Sache lässt sich die Einwilligung der Andern gehörig beweisen? ** Die Antwort ist: jeder Dritte soll das Rechtsverhältniss, wodurch zwei Personen unter sich den Streit vermeiden, mit Respect betrachten; dieser Respect wächst immer, je grösser das System der vorhandenen Rechtsverhältnisse unter vielen Personen schon geworden ist. Daher gilt das dingliche Recht gegen jeden Dritten; obgleich ursprünglich eine Ueberlassung zum Grunde lag, ohne welche die blosse Occupation und der blosse *animus habendi* nichts gegolten hätte. Auf diese Weise gehen Rechtsverhältnisse von einer Generation zur andern über, ohne dass nach einer ersten Theilung gefragt wird. Der Respect für sie steigt mit der Sicherheit, die sie gegen den Streit gewähren können; er sinkt, wenn sie ungeschickt sind die Gemüther in Frieden zu erhalten. Daher dürfen die Rechtsverhältnisse nicht in solchen Fällen, wo sie jedes menschliche Gefühl empören würden, streng behauptet werden; und der Fehler, der im Nothgebrauche liegt, kann sich bis zum Unbedeutenden vermindern.***

§. 65.

Dass nun das dingliche Recht ein solches ist, wie es durch die Ueberlassung wird; dass besonders das Eigenthum sehr mannigfaltigen Beschränkungen kann unterworfen werden, †

---

* Z. B. bei *Hufeland*, Naturrecht §. 225 und §. 246.

** Ebendaselbst §. 224.

*** Praktische Philosophie, erstes Buch, sechstes und achtes Capitel.

† *De iure b. et p. lib.* 2, *cap.* 3, §. XIX, 2 und anderwärts.

unter denen die Oberhoheit des Staats die wichtigste ist; dass bei langem Nichtgebrauch des Berechtigten die Zeit unter gewissen Umständen das Recht unsicher macht,* (worin sich manche Neuere nicht finden können, während doch die Verjährung sonst auch nicht ins positive Recht hätte Eingang finden dürfen,) darüber sagt Grotius viel Treffendes; merkwürdig aber ist, dass er auch die Testamente als zum Naturrecht gehörig ansicht, indem er sie als eine bedingte und widerrufliche Veräusserung des Eigenthums darstellt.** Die Intestat-Erbfolge gilt ihm für den vermuthlichen letzten Willen des Erblassers.***

Ueber das Recht der Eltern auf ihre Kinder erklärt er sich so: *aequum est, ut qui se regere non potest regatur aliunde; at alius naturaliter inveniri non potest, cui regimen competat quam parentes.* Doch soll dies nur für die frühere Zeit gesagt sein; die alte römische *patria potestas* bezeichnet er deutlich genug als tyrannisch.† Uebrigens ist er bei den Familienrechten ungewöhnlich kurz; und bringt mit diesen die Stimmenmehrheit in Collegien und die Frage von dem Rechte der Auswanderung in dasselbe Capitel, welches überhaupt von der ursprünglichen Erwerbung der Rechte auf Personen handelt.

§. 66.

Indem Grotius von den Alimenten als von einer nicht ganz strengen Schuldigkeit der Eltern spricht, während doch der Staat durch Verpflichtung zu denselben, so wie durch Mässigung der väterlichen Gewalt, durch Vormundschaft u. s. w. sich der Kinder annimmt, konnte er sich veranlasst finden, an die Foderungen des Platon zurückzudenken, nach welchen der Staat auch auf die Erziehung einen entscheidenden Einfluss ausüben soll; wie es zum Theil nach heutigen Gesetzen (z. B. wo die Eltern genöthigt werden ihre Kinder zur Schule zu schicken) wirklich der Fall ist. Dies würde ihn auf sehr wichtige Fragen über Familienrecht und Anspruch des Staats geführt haben; welche auch auf die Erbschaften sich beziehen, indem es dem Staate nicht gleichgültig sein kann, nach welchen Regeln die Gütervertheilung, und hiemit das Verhältniss der Rei-

* *ibid. cap.* 4.

** *ibid. lib.* 2, *cap.* 6, §. XIV.

*** *ibid. cap.* 7, §. III.

† *ibid. cap.* 5, §. II—VII.

cheren und Aermeren sich richtet. So leichte Gründe, wie z. B. die grössere Liebe der Eltern zu den Kindern als umgekehrt, um daraus zu beweisen, dass vielmehr Descendenten als Ascendenten die natürlichen Erben seien,* würden neben jenen wichtigen Fragen nicht sehr in Betracht kommen.

Aber auch anderwärts, wo er sich auf sehr specielle Fragen über Interpretation, und über *obligationes ex delicto* und *quasi ex delicto* einlässt,** verräth sich die juristische Casuistik, welche zwar dem täglichen Leben höchst nöthig, der philosophischen Untersuchung aber in sofern nachtheilig ist, als sie die Aufmerksamkeit von den Hauptbegriffen abzieht, und die Untersuchung als geendigt erscheinen lässt, wenn die laufenden Geschäfte abgemacht sind.

Von dieser Seite angesehen, hat Grotius zur Absonderung der Moral und des Naturrechts mitgewirkt; so vielfältig er übrigens durch Vergleichung der heiligen Schriften beide in Verbindung setzt.

§. 67.

Was das eigentliche Staatsrecht anlangt, — die Lehre vom Zusammenwirken der Staatsgenossen, und von den daraus entspringenden Rechtsverhältnissen, — so findet man davon bei Grotius fast nur einige rhapsodische Bemerkungen; obgleich die Elemente des Staats, nämlich Gesellschaft und höchste Gewalt, ihm beständig vorschweben. Die verschiedensten Staatsformen nimmt er als ein Gegebenes an; gleichwohl stösst er zuweilen auf Puncte, die ihm ein starkes Missfallen an dem, was oft genug als historisch gegeben vorkommt, abnöthigen. So lehrt er in dem Capitel *de acquisitione derivativa facto hominis, ubi de alienatione imperii, et rerum imperii**** zuerst ganz einfach: *Sicut res aliae, ita et imperia alienari possunt ab eo, cuius in dominio vere sunt; id est, a rege, si imperium in patrimonio habeat: alioquin a populo, sed accedente regis consensu.* Gleich darauf aber erklärt er sich lebhaft gegen willkürliche Veräusserungen von Theilen des Reichs. *In partis alienatione*

---

* *ibid. cap.* 7, §. v.

** *lib. cap.* 16, 17. Auch die Accession, Confusion, Specification u.s.w. behandelt er (im achten Capitel) mehr ins Einzelne gehend, als man von einem Werke über Krieg und Frieden erwarten möchte.

*** *lib.* 2, *cap.* 6. Schon die Ueberschrift zeigt die Vermischung der öffentlichen mit den Privatverhältnissen.

aliud insuper requiritur, ut etiam pars, de qua alienanda agitur, consentiat. Nam qui in civitatem coeunt, societatem quandam contrahunt. — Sic vicissim parti ius non est, a corpore recedere. — Nec dicat mihi aliquis, imperium esse in corpore, tanquam in subiecto, ac proinde alienari ab eo posse ut dominium etc.

Anderwärts hält er sehr strenge auf den Satz, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. So in dem Capitel *de causis iustis, ut bellum geratur ab his qui sub alieno imperio sunt.* Hier heisst es zuerst: *Si edicitur ipsis, ut militent, quod fieri solet, siquidem constat ipsis iniustam esse belli causam: abstinere omnino debent.* Damit begnügt er sich noch nicht; sondern er fährt fort: *Si dubitent, res licita sit necne, eritne quiescendum an parendum? parendum plerique censent. Non caret tamen hoc sua difficultate. Pars tutior est, abstinere bello. Neque obstat, quod ex altera parte periculum est inobedientiae. Nam cum utrumque incertum sit, (nam si iniustum est bellum, iam in eius vitatione nihil est inobedientiae,) caret peccato, quod ex duobus minus est. Inobedientia autem in eiusmodi rebus suapte natura minus malum est quam homicidium, praesertim multorum innocentium. Nec magni ponderis est, quod contra nonnulli adferunt, fore, ut, id si admittatur pereat saepe respublica, quia plerumque non expediat rationes consiliorum edi populo. Ut enim hoc verum sit de causis suasoriis belli, de iustificis verum non est, quas oportet claras esse et evidentes, et proinde tales quae palam exponi et possint et debeant.**

Welche Folgen aus dieser Lehre in Ansehung der bewaffneten Macht könnten gezogen werden, das hat Grotius wohl schwerlich vollständig überlegt. Selbst das Gegentheil aber kommt in Betracht; dies nämlich, dass die Volksstimme, wenn sie einmal das Recht zum Kriege prüfen zu dürfen glaubt, alsdann zu ungerechten Kriegen den Herrscher fortreissen kann; und vollends bei gerechter Sache die abrathenden Klugheitsgründe nicht gehörig erwägen wird. An kriegslustige Völker scheint Grotius bei diesem Gegenstande gar nicht gedacht zu haben.

§. 68.

Das Völkerrecht, als Analogon des Privatrechts, berührt Grotius bei allen sich darbietenden Gelegenheiten. Schon dort, wo er von den Beschränkungen des Eigenthums han-

* *lib.* 2, *cap.* 26, §. III, IV.

delt (§. 63), fodert er die Zugänglichkeit eines Volks für fremde Personen und Sachen in einer Ausdehnung, welche dem Völkerrechte eine sehr breite Basis geben würde, wenn sie von Bedenklichkeiten frei wäre. Länder, Flüsse, Meere, sollen bei gerechter Ursache zum Durchgange offen stehn; also für Vertriebene, oder des Handels wegen, oder in einem gerechten Kriege. *Neque recte excipiet aliquis metuere se multitudinem transeuntium. Ius enim meum metu tuo non tollitur: eoque minus, quia sunt rationes cavendi. Etiam metus ab eo, in quem bellum iustum movet is qui transit, ad negandum transitum non valet.*

Auf ähnliche Weise würde jedes Haus zum Durchgange offen stehen. Die Möglichkeit des Missbrauchs, die Schwierigkeit denselben zu unterscheiden und zu verhüten, die endlosen Streitigkeiten, denen vielmehr das Recht vorbeugen soll, alles dies spricht gegen Grotius, und beschränkt die Foderung auf Nothfälle einer unvermeidlichen Nachgiebigkeit, die nicht einmal als Beispiele für die Folge gefahrlos sind.

Er aber geht in seiner Consequenz von Personen auf Sachen über; den gleichfalls freier Durchgang rechtlich gestattet werden soll, ohne Zölle, wenn nicht Leistungen dadurch vergütet werden. Hätte er für solche Foderungen die Billigkeit, und das Wohlwollen als Princip des Verwaltungssystems, aufgerufen: so würde das Wahre des Gedankens sich leichter hervorheben und näher bestimmen lassen als jetzt, da er im Namen des Rechts zu reden unternimmt; welches Recht er doch nicht sicherer zu begründen wusste als durch den Satz: *spectandum est, quae mens eorum fuerit qui primi dominia singularia introduxerunt, quae credenda est talis fuisse, ut quam minimum ab aequitate naturali recesserit.*

Endlich verlangt er sogar die Erlaubniss der Wohnsitze, und Occupation der leerstehenden Plätze; die Befugniss für billige Preise das Nöthige zu kaufen; desgleichen die Befugniss eheliche Verbindungen zu suchen; und zwar dergestalt, dass von mehreren fremden Völkern keins soll ausgeschlossen werden.

§. 69.

Dass Verhältnisse dieser Art sich nicht so ganz von selbst verstehen, als ob es Urrechte wären, und dass es nicht überflüssig ist, sich ihrentwegen nach Verträgen umzusehen, bemerkt Grotius späterhin da, wo er von Bündnissen und Sponsionen die mancherlei Arten unterscheidet. Es giebt nach ihm

Bündnisse, die eben das vestsetzen, was dem Naturrechte gemäss ist; er sagt, sie seien ehemals häufig und gewissermaassen nothwendig gewesen; denn sonst habe auch ohne Krieg zwischen Völkern diejenige Unsicherheit der Personen und des Eigenthums geherrscht, welche sich unter andern in der für rühmlich gehaltenen Seeräuberei zu erkennen gebe.* Es versteht sich von selbst, dass Verträge der Art geschlossen werden *sollen*, um dem Streite vorzubeugen, in wiefern überhaupt Berührung unter den Völkern vorhanden ist; und dass sie um desto löblicher sind, je mehr äussere Freiheit sie gewähren (nach der Idee der Vollkommenheit), je freundlichern Umgang sie einleiten (gemäss dem Wohlwollen), und je mehr nützlichen Verkehr sie eröffnen (nach Anleitung der Billigkeit).

§. 70.

Allein Grotius erinnert hiebei selbst an gefährliche Verwickelungen, von denen einige sich eben so in Privatverhältnisse einzuschleichen pflegen, eine andere aber, wiewohl nicht ausschliessend doch vorzugsweise, dem Völkerrechte eigen ist.**

1) Bündnisse, welche über die Vermeidung des Streits hinaus gehn, können ohne Bedenken unter der Voraussetzung der Gleichheit des Rechts auf beiden Seiten, geschlossen werden. Sobald aber der Schwächere dem Stärkern mehr zu leisten, oder seinetwegen mehr zu unterlassen hat, als ihm von der andern Seite vergolten wird, ist das Verhältniss unsicher, weil es Gefahr einer fortschreitenden Unterordnung droht.

2) Ist ein Theil mit Mehrern verbündet: so entsteht oft die Frage nach dem Vorrang der Bündnisse, besonders wenn die andern entweder unter sich oder mit noch andern in Krieg gerathen. Dagegen ist bei jeder Anhäufung von Rechtsverhältnissen Vorsicht nöthig. Am schlimmsten ist, dass die Beurtheilung, wer von den Streitenden Recht habe, nicht immer kann abgelehnt werden.

3) Hat ein Theil das Bündniss verletzt: so behauptet zwar Grotius, der andre Theil sei nicht mehr daran gebunden. Allein es macht schon Schwierigkeit, die Grösse der Verletzung zu schätzen, und mit der Wichtigkeit des ganzen Bündnisses

* *lib.* 2, *cap.* 15, §. V, 1.

** *ibid.* §. VII, XIII, XV, XVI.

zu vergleichen; überdies aber führt diese Regel geradehin zur Erneuerung eines rechtlosen Zustandes.

4) Bei Völkerverträgen sind Mittelspersonen noch weit gewisser unvermeidlich, als im Privatleben; und wenn die Verabredung der letztern nicht genehmigt wird, lässt sich nach Verlauf der Zwischenzeit kaum noch Wiederherstellung in den vorigen Stand erwarten.

§. 71.

Die Fragen wegen der Auslegung führen neue Verlegenheiten herbei; unter andern folgende, welche mit dem Vorstehenden zusammenhängen.

1) *Utriusque populi socii ab utroque populo tuti sunto.* (So hatten Rom und Karthago verabredet.) Später nimmt eins der beiden Völker ein drittes in sein Bündniss auf; das andre klagt über irgend ein vom dritten erlittenes Unrecht, und bekriegt dasselbe. Soll nun die obige Verabredung nur von den damaligen *sociis* gelten? So entscheidet Grotius, *quia agitur de foedere rumpendo, quae odiosa est materia; et de adimenda Carthaginiensibus libertate, eos, qui iniuriam ipsis fecisse crederentur, armis cogendi; quae libertas est naturalis, nec temere abdicata censetur.**

Wüsste man nicht, dass von Rom und Karthago die Rede ist: so möchte wohl einleuchten, dass ein Paar Völker, die ernstlich Frieden wollen, auch die beiderseitigen *socios*, gleichviel ob frühere oder spätere, in Ruhe lassen müssen. Der Sinn der Uebereinkunft ist nun freilich nicht der, dass eins vom *socius* des andern sich Alles müsse gefallen lassen, ohne sich zu vertheidigen; aber vor thätlicher Vertheidigung muss dem andern der Fall vorgelegt, und Alles angewandt werden, um zum Einverständniss zu gelangen. Derjenige, welcher mit zweien im Bündnisse bleiben soll, ist nothwendiger Vermittler ihrer Streitigkeiten, da er nicht ohne Widerspruch beide zugleich unterstützen kann. Wer neutral bleibt, ist schon in Gefahr, mit beiden zu brechen; wenigstens kann alsdann die obige Vereinbarung ihren Zweck, nämlich vollständige Sicherung des Friedens nicht erreichen.

Schon hieraus ergiebt sich, dass nach der Natur der Sache das Völkerrecht zu fortwährenden Unterhandlungen unter den Regenten hinführt.

---

* *lib.* 2, *cap.* 16, §. XIII.

2) Wenn das Oberhaupt des Staates sich ändert, wenn selbst eine andere Verfassung eintritt: gelten dann noch die zuvor geschlossenen Verträge? — Grotius bejaht zwar die Frage, aber mit der Ausnahme, wenn der Vertrag auf der Eigenheit früherer Einrichtung beruhte. Dies also will untersucht sein.

§. 72.

Wo Unterhaltung und gemeinsame Untersuchung nöthig ist, da müssen zu diesem Behuf Personen beglaubigt und bevollmächtigt, alsdann angenommen und gegen Verletzung geschützt werden. Ein *ius gentium voluntarium* hatte Grotius hier schwerlich Grund zu unterscheiden vom natürlichen Rechte. * Passender ist diejenige Unterscheidung, welche von den Absendern ausgeht, denn höher als diese, können die Gesandten nicht stehen. Daher Schwierigkeiten im Bürgerkriege, wo beide Parteien sich die rechtmässige Gewalt beilegen, die andere aber nicht den unabhängigen Regierungen gleich stellen, folglich auch nicht als im Namen einer solchen, Gesandte von ihr annehmen wollen. Andere Schwierigkeiten können aus dem Betragen der Gesandten und ihrer Begleiter entstehen. **

§. 73.

Vom Kriege ist, ohne auf dessen ungerechte, zweifelhafte oder gerechte und zulängliche Ursachen, *** auf das in demselben erlaubte oder unerlaubte Verfahren durch List oder Gewalt, † hier einzugehen, zuvörderst der Hauptpunct zu bemerken: dass während desselben eine Gleichstellung der kriegführenden Mächte entsteht, vermöge deren nicht mehr gefragt wird, auf welcher Seite das Recht sei, sondern einerlei Kriegsgebrauch auf beiden Seiten zulässig erachtet wird. ††

Schon diese Gleichstellung ist ein Verlust für den, welcher die gerechte Sache hat; es kommt hinzu, dass fremde Ehrenpuncte das öffentliche Urtheil von der ursprünglichen Frage ablenken, nämlich solche, die aus der Tapferkeit und Klugheit während der Führung des Krieges entspringen.

---

* *lib.* 2, *cap.* 18, §. I.

** *ibid.* §. IV.

*** *lib.* 2, *cap.* 22—26.

† *lib.* 3, *cap.* 1.

†† *lib.* 3, *cap.* 4, §. III. IV. Von Räubern heisst es dagegen: *Non habent specialem istam communionem, quam inter hostes in bello solenni et pleno introduxit ius gentium. lib.* 3, *cap.* 19, §. II.

Grotius führt eine falsche Auslegung an, zu welcher die im Kriege entstandene Gleichheit führen kann. *Sunt qui videntur existimare, res bello captas, etiam si iusta belli causa non adfuerit, reddendas non esse, eo quod bellantes inter se, cum bellum inieruht, ista capientibus donasse intelligantur. Sed nemo suum iactare praesumitur; et bellum per se longe abest a contractuum natura. Ut vero pacati populi certi quid haberent quod sequerentur, nec bello implicarentur inviti, sufficiebat introductio externi dominii, quod cum interna restitutionis obligatione potest consistere. — Sed et qui rem bello iniusto captam ab alio penes se habet, tenetur eam reddere.* *

Neque peccato vacare aut a restitutionis onere immunis censeri debet rerum hostilium in bello iusto captura. Quippe si id quod recte fit spectas, non ultra licitum est capere aut habere, quam causa subest debendi in hoste. **

Offenbar führt auch dies wieder auf Beurtheilungen, deren Richtigkeit sehr zweifelhaft sein kann. Daher ist ein Zusatz sehr nöthig, der sich gleich darbieten wird.

§. 74.

Der Sieg kann zur Herrschaft führen. *Iusto bello ut alia acquiri possunt, ita et ius imperantis in populum, et ius quod in imperio habet ipse populus: sed nempe quatenus fert aut poenae nascentis ex delicto aut alterius debiti modus. Quibus addenda est causa vitandi periculi summi. In publico periculo quae modum excedit securitas, immisericordia est.* ***

Wie aber auch der Frieden möge geschlossen werden, so dient zur Wegschaffung der vorerwähnten Schwierigkeit das Folgende:

Res subditorum pace concedi possunt ob utilitatem publicam, sed cum onere damni resarciendi. †

Der Friede ist kein Urtheil über frühere Rechtsfragen. *Ad pacem veniri vix solet iniuriae confessione. Si nihil aliud convenerit, omni pace id actum censeri debet, ut quae bello data sunt damna, eorum nomine actio non sit. Quod de damnis etiam privatim acceptis intelligendum est: nam et haec belli effecta sunt. In*

---

* *lib.* 3, *cap.* 10, §. v. vi.

** *lib.* 3, *cap.* 13, §. i.

*** *cap.* 15, §. i.

† *cap.* 20, §. vii.

dubio enim ita censentur contrahere voluisse bellantes, ut neuter iniustitiae damnaretur *

Ein sehr wahres Wort des Cäsar fügt Grotius am Ende bei: *Si uterque pares sibi videantur, id optimum tempus de pace agendi, dum sibi uterque confidit.*

ZWEITES CAPITEL.

Von der Gestaltung des Naturrechts in der kantischen Periode.

§. 75.

Grotius war vom Recht als dem Gegentheil des Unrechts ausgegangen; und er hatte es von Anfang an, wie in seinem ganzen Werke, dem Kriege entgegengesetzt. Hätte er eben so deutlich, und mit ausdrücklichen Worten, gesagt: *das Missfallen am Kriege*, oder überhaupt am *Streite*, (wenn schon derselbe vorübergehend unvermeidlich werden kann,) *ist das Princip des Rechts:* so möchten die bald erfolgten Verwirrungen, worin die sogenannten Socialisten (Pufendorf, Thomasius u. s. w.) sich befangen sahen, vielleicht unterblieben, oder wenigstens nicht durch ihn veranlasst sein. Aber Grotius hatte seine Darstellung, wie es ihm bei seiner klassischen Gelehrsamkeit natürlich war, an die stoischen Lehrformen geknüpft; die er beim Cicero in den Büchern *de finibus* und *de legibus* fand. Darin lag Anlass genug für die, welche sich *an seinen Worten im Eingange des Werks* hielten, ihre Dialektik an der Frage zu üben: ob denn wirklich die menschliche Natur zur οἰκείωσις der Stoiker** hinzustreben geeignet sei, die er als eine vernünftige, und über den Eigennutz hinausgehende Geselligkeit beschreibt; ob nicht vielmehr die bürgerliche Gesellschaft auf der Furcht beruhe? ***

Vergebens also hatte Grotius das Motiv zu seiner Arbeit so kräftig als möglich ausgesprochen: *Videbam per Christianum*

---

* *cap.* 20, §. XI, 2. §. XV.

** *Grotius* in den Prolegomenen §. 6.

*** So lehrt *Thomasius* in seiner, an Pufendorf sich anschliessenden *iurisprudentia divina*, *lib.* 3, *cap.* 6, §. 12. Selbst das Bedürfniss der zum Lebensunterhalt nöthigen Güter soll nur eine Nebenursache sein.

orbem vel barbaris gentibus pudendam bellandi licentiam: levibus aut nullis de causis ad arma procurri, quibus semel sumtis nullam iam divini, nullam humani iuris reverentiam, plane quasi uno edicto ad omnia scelera emisso furore.

Dass endlich Kant die Fragen nach der menschlichen Natur, in denen jene übel angebrachte Dialektik sich herumtrieb, als zur *Begründung* der praktischen Philosophie durchaus nicht gehörend beseitigte, ist schon oben (§. 45) angegeben worden. Allein hiemit war noch immer nicht die Idee des Rechts an den ihr gebührenden Platz, und in die zur Anwendung nöthige Verbindung mit den andern Ideen zurückgeführt. Man hatte sich in der Zwischenzeit an die Scheidung des Naturrechts und der Moral (§. 15 u. s. w.) nicht bloss gewöhnt, sondern dieselbe als einen besondern Gewinn an besserer Einsicht vielfältig angepriesen.

§. 76.

Die kantische Periode fiel in die Zeit der französischen Revolution. Ein neuer Eifer ergriff das, von der Moral schon getrennte Naturrecht, und prägte es so charakteristisch aus, als möglich. Auf die langsamen Wirkungen moralischer Volksbildung wollte man nicht warten; der Staat, als rechtliches Institut, sollte bald fertig sein. Hiezu sollte das Naturrecht helfen; und es wurde nun, was es für sich allein werden kann. Damals war man sehr geneigt, politische Fragen, (wie sie durch Locke, Montesquieu, Rousseau und Andere in Anregung gekommen waren,) so zu betrachten, als beträfen sie unmittelbar das Recht. Während nun das Staatsrecht bei Grotius die schwächste Stelle ist, wogegen das Völkerrecht unverhältnissmässig hervortritt, kehrt sich dies bei neuern Schriftstellern um. Aber die von allen Seiten zuströmenden Gedanken wusste man so wenig zu beherrschen, dass man Ordnung in der Einseitigkeit suchte. Hatte Kant den Eudämonismus aus der Begründung der praktischen Philosophie verbannt (§. 47): so sah man keinen Weg mehr, auf welchem das, mit der Sympathie verwechselte Wohlwollen (§. 31—33) und in dessen Namen eine wohlwollende Verwaltung, in den ursprünglichen Zweck des Staats könne aufgenommen werden. Man meinte im Gegentheil bestimmt zu wissen:

1) Es gebe Urrechte noch vor dem Eigenthum.

2) Es gebe Eigenthum noch vor den Verträgen.

3) Es gebe Gesellschaften in Folge der Verträge; unter ihnen die häusliche und kirchliche.

4) Zum Schutze, und zwar durch unfehlbar wirkenden Zwang, müsse eine grosse Gesellschaft — falls sie nicht schon da wäre, vertragsmässig gestiftet, und selbst die wirklich vorhandene gerade *darauf* eingerichtet werden, jene verschiedenen Rechte zusammengenommen zu behaupten. Diese Gesellschaft sei der Staat, mithin eine Zwangsanstalt, der man andere Zwecke, auf die sich nur unvollkomme Pflichten bezögen, nicht unterlegen dürfe.

Ungeachtet nun jene Rechtsbegriffe schon *unter sich* verschieden waren, so sollte es doch für sie ein gemeinsames, die Tugendlehre aber ausschliessendes Princip geben.

In die Klasse des *Ausgeschlossenen* gehörte nun auch, als dem Rechte benachbart, die Billigkeit. Verleitet durch diese leere Negation, erklärte man Billigkeit (nicht für eine *Idee*, sondern) für eine *Pflicht*, den unvollkommnen Rechten Andrer gemäss seine eignen vollkommnen Rechte freiwillig zu beschränken. *

Das so gestaltete Naturrecht ist es, von welchem kurz darauf Schleiermacher behauptete: es scheine keinen andern Ursprung zu haben, als die Negativität des Begriffs von der Sittlichkeit; es bestehe aus den ungleichartigsten Dingen; es sei entstanden aus der Aufgabe, zu dem, was in der *Staatskunst* als ein Willkürliches und Positives erscheine, das Natürliche und Nothwendige zu finden; — man könne es kaum für Mehr gelten lassen als für ein groteskes Spiel des wissenschaftlichen Strebens; und es folge unmittelbar, dass eine rechte Ethik diese Unform zerstören müsse. **

Dies Urtheil ist zu hart. Nicht unförmlich ist das Naturrecht, sondern zur Uebersicht der allgemeinsten Rechtsfragen im Ganzen bequem und sogar nothwendig. Es verhält sich damit, wie mit der gewöhnlichen Abtheilung der Seelenvermögen in der Psychologie, die man auch, um die Masse der zu untersuchenden Gegenstände zusammenzuhalten, benutzen muss. Nur darf die Kenntniss des Mannigfaltigen, was in einer Wissenschaft zu untersuchen vorkommt, nicht mit der Kenntniss der wahren Erklärungsgründe verwechselt werden. Wer die erste hat, besitzt darum noch nicht die zweite.

---

* *Hufeland's* Naturrecht, zweite Ausgabe, §. 97.

** *Schleiermacher's* Kritik der Sittenlehre, am Ende des dritten Buchs.

Hätte Schleiermacher sich um Grotius bekümmert, dessen zahlreiche Beispiele nicht aus den Zeiten ausgebildeter Staatskunst entlehnt sind, sondern den Streit der *Völker* nach Angabe der Historiker und Dichter betreffen, so möchte er wenigstens über den Ursprung des Naturrechts etwas anders geurtheilt, und es nicht bloss als eine missrathene *Staatslehre* betrachtet haben. Allein sein Urtheil trifft die ältesten Kantianer; wie sich gleich zeigen wird.

§. 77.

Nach Schmid, dessen sehr kurzes Naturrecht durch Präcision ausgezeichnet ist, soll die Rechtsphilosophie die Wissenschaft sein von der praktischen Möglichkeit, die Idee vom äussern vollkommenen Rechte durch äussere physische Kraft zu realisiren. Das Sittengesetz (der kantische kategorische Imperativ) *untersagt* schlechthin jeden Gebrauch der Freiheit, welcher sich, als allgemein gedacht, selbst zerstören würde. Das Sittengesetz *gebietet* einen solchen Freiheitsgebrauch, welcher, als allgemein gedacht, nicht bloss sich selbst nicht zerstört, sondern auch befördert. Darauf beruht der Unterschied zwischen dem unvollkommnen Rechte (dem Recht der Güte), und dem vollkommenen strengen Rechte. — Das äussere strenge Recht soll nun sein: der Gebrauch der Freiheit auf diejenigen Bedingungen beschränkt, unter welchen sie mit jedes Andern Freiheit nach allgemeinen Gesetzen bestehen kann. *

Soll das Recht sich nicht selbst widersprechen, so kann *nicht* allgemeines Gesetz sein, dass ein Vernunftwesen *A* es leide, das heisst, *nicht verhindere*, wenn ein anderes Vernunftwesen *B* dessen Freiheit mit Widerspruch der seinigen gebraucht. Es ist also keinem allgemeinen Gesetze zuwider, dass ein Vernunftwesen das andere an der Störung seiner Rechte hindere, d. h. physische Gewalt anwende, um sein eignes Recht gegen fremden Eingriff zu schützen. *Das Recht zu zwingen.* Soll aber diese Erlaubniss, welche das Recht zum Zwange giebt, sich nicht selbst widersprechen, so darf das letzte Vernunftwesen *B* jener Einschränkung nicht wieder seine Gewalt entgegen setzen. *Die Befugniss zu zwingen.* **

Ganz ähnlich lehrt Hufeland: der Grundsatz aller Rechte ist:

* *Karl Christian Erhard Schmid's* Naturrecht, §. 1—9.

** Ebendaselbst §. 106.

jeder Mensch hat ein Recht, Alles zu wollen, was nicht als verboten nach allgemein gültigen Gesetzen gedacht werden muss.

Kurz zuvor behauptet er: durch das Sittengesetz wird den willkürlichen Handlungen nicht immer die Bestimmung der Nothwendigkeit, sondern mehrern auch die Bestimmung der blossen Möglichkeit beigelegt, folglich sie der blossen Willkür überlassen. Das Sittengesetz verweiset bei diesen Handlungen jeden Menschen bloss an seine Willkür. — Und weiterhin: da das Sittengesetz die vollkommenen Rechte bloss von der Willkür des Berechtigten abhängen lässt, folglich die ihre Ausübung verhindernden Handlungen nie erlauben kann: so ist jeder berechtigt, alle ein vollkommenes Recht einschränkenden Handlungen durch Zwang zu hindern.* Die Pflichten im absoluten Naturrecht, die eine Befugniss des Berechtigten begründen, sind also immer bloss negativ: die Willkür *nicht* einzuschränken, die Handlung *nicht* zu hindern, das Recht *nicht* zu kränken.**

Diese Negativität war es, welche Schleiermachern in die Augen fiel. Aber das Missfallen am Streit ist keine blosse Null; sondern ein wirkliches Urtheil.

§. 78.

Ohne Zweifel hatte Kant es selbst verschuldet, dass man auf blosse logische Negationen das ästhetische Urtheil glaubte reduciren zu können. Das lag schon in seinem kategorischen Imperative (§. 49, 50). Auch hat er in seinem eignen Naturrechte sich nicht gehütet vor der Einbildung, das Zwangsrecht auf blosse Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit zurückführen zu können;*** so offenbar es auch ist, dass in der Anwendung der wirkliche Zwang sich nur selten mit solcher Verdoppelung der Negation begnügt, vielmehr, um wirksam zu sein, bis zu Handlungen fortschreitet, die nicht bloss einseitig als Wiederherstellung des Rechts, sondern auch von der andern Seite als eingreifend in die Rechte des Andern wollen erwogen sein. Hierin liegt alsdann die Frage, ob das Recht etwan ursprünglich auf Bedingungen der Gegenseitigkeit eingeschränkt war, und ob aus einer Verletzung unzählige Verletzungen ohne Ende und Grenze entspringen sollen?

* *Hufeland's* Naturrecht §. 92—102.

** Ebendaselbst §. 108.

*** *Kant's* Rechtslehre, Einleitung, §. D.

Nichts destoweniger trägt im Ganzen das Naturrecht Kant's einen andern Charakter als das eben zuvor angeführte, dessen Verdienst nicht darin besteht, dass es auf dem kantischen Princip gebaut ist, sondern darin, dass es mit juristischer Gelehrsamkeit gearbeitet ist, und besonders darin, dass es die Staatslehre sorgfältig behandelt. Theils aus dem letztern Grunde, theils um den merkwürdigen Contrast gegen Kant zu zeigen, sollen die nächstfolgenden Paragraphen den Inhalt desselben kurz angeben.

§. 79.

Ungeachtet jenes Ausdrucks: *Pflichten*, die eine Befugniss des Berechtigten *begründen* (§. 77); ungeachtet des Beispiels, was Grotius gab, indem er *das* Recht, *was Jemand hat, ableitet* vom Gegensatze des Unrechts, welches der vernünftigen Geselligkeit widerstreitet, meint Hufeland dennoch: der *nächste* Gegenstand des Naturrechts seien Zwangs*rechte*, und nicht Zwangspflichten; und durch die Ableitung des Rechts, in so fern es erlaubt sei, werde zugleich die Befugniss (also die gegenüberstehende Verpflichtung) dargethan. Die natürliche Folge dieses Fehlgriffes ist erstlich, dass in der vordern Hälfte seines Buchs die Rechte als *Güter* erscheinen, die Jemand *hat;* zweitens, dass in der andern Hälfte, wo der Staat dazu kommt, diesem die Rolle des Vermindernden und Verkürzenden zu Theil wird, den man sich jedoch gefallen lässt in der Hoffnung, durch ihn reichen Ersatz dessen zu gewinnen, was er nahm.

Von vorn herein ist Hufeland freigebig mit Urrechten. Das erste derselben soll gehen auf die Kräfte und Anlagen, oder auf eines Jeden eigene *Person.** Die vorausgeschickte Erklärung der Person enthält aber weiter nichts, als das Vermögen, sich selbst Zwecke seiner Handlungen zu setzen.** Ferner hat jeder Recht zu leben, folglich auch sein Leben zu erhalten. Recht zum Zweck schliesst Recht zu Mitteln in sich; folglich habe ich ein Zwangsrecht, mir alle Mittel zu erwerben und zu erhalten, ohne welche mein Leben nicht erhalten werden kann; Luft, Platz, Nahrung, und in den meisten Klimaten Decke. Ferner: ein Recht, mir Wohlbefinden zu erhalten, und den Schmerz abzuwehren; desgleichen: alle Hindernisse

* *Hufeland's* Naturrecht §. 117.

** Ebendaselbst §. 90.

der Handlungen und des Gebrauchs der Kräfte abzuwehren. Weiter: ein Recht auf Ausbildung aller Kräfte für den Gebrauch der Sittlichkeit. Unumschränkte Freiheit in Ansehung alles Intellectuellen. Freiheit, soviel zu lernen als man will. Religionsfreiheit. Recht, Sachen zu gebrauchen und zu erwerben. Recht auf guten Namen, und gegen Ausbreitung böser Nachrede.

Noch nicht genug! Es giebt auch ein Zwangsrecht für Freunde; ja! „ich darf jede Beeinträchtigung der Güter Anderer durch Zwang abwehren;" und: „wenn sich der Andere durch eigene Handlungen Güter rauben will, deren er sich nicht entäussern darf, so hindre ich ihn mit Zwang daran; (Verhinderung des Selbstmordes)." Desgleichen: „wenn Güter durch das Schweigen des Andern geraubt werden können, so kann ich ihn zum Reden zwingen."

§. 80.

Nicht ohne Bedeutung ist in den vorstehenden und ähnlichen Sätzen die veränderte Form der Rede. Anstatt dass die Sprache des ästhetischen Urtheils ganz unpersönlich lauten müsste: es gefällt, es missfällt, (denn der unpartheiische Zuschauer, welchem es kann beigelegt werden, ist gar nicht als auf sich reflectirend, mithin nicht als Person, vollends nicht als Eine unter mehreren Personen zu denken,) wurde zuerst das Sittengesetz als Anrede vorgetragen: handle so, dass *du* wollen könnest, u. s. w. Das Naturrecht aber, wenn schon angeblich aus dem Sittengesetz hergeleitet, spricht auch nicht mehr in der zweiten, sondern sogar in der ersten Person: *ich darf.*

Dass dies nicht als gleichgültig aufzunehmen sei, erhellet aus dem Satze: im Naturstande ist kein Richter, *oder vielmehr,* jeder ist sein eigner Richter.*

Wie sehr dies: *oder vielmehr,* die Sache verschlimmert, zeigt sich so deutlich als möglich bei Schmid, der sich durch die Consequenz zu einer wahren *deductio ad absurdum* treiben lässt. Er sagt: „Da jeder das Recht hat, in seiner eignen Sache zu richten wenn er will, und da diese richterlichen Entscheidungen bei Wesen, die des Irrthums fähig sind, sich widersprechen können; da ferner Niemand dadurch das Recht verletzt, dass er sein Recht vertheidigt: so ist es *rechtlich möglich,* dass zwi-

* *Hufeland* §. 170.

schen zwei physischen oder moralischen Personen ein Krieg entstehe."*

Nicht bloss versteht sich von selbst, dass der Begriff eines Richters, dem sich Partheien gemeinschaftlich unterordnen sollen, hier gar nicht anzubringen war; — nicht bloss ist der Krieg an sich Folge und Fortsetzung des Unrechts: sondern überdies lag es in dem Sinne des kategorischen Imperativs und des aus ihm abgeleiteten Rechtsbegriffs, dass, *wenn* schon die Personen sich äusserlich gelten machten, (nach der Idee der Vollkommenheit, denn mit dieser ganzen persönlichen Ausbreitung hat das Recht ursprünglich nichts gemein,) sie doch den Zusammenstoss verhüten, und nebeneinander bestehen sollten. Sind sie wegen des Rechts nicht einverstanden: so folgt eben daraus, dass sie einen *wirklichen* Richter anrufen, oder vom streitigen Gegenstande *beide* abstehen müssen.** Lieber werden sie irgendwie sich vergleichen. Krieg aber wird entstehen, wo mindestens Einer den streitsüchtigen Willen des Andern, also dessen Unrecht, fortwährend zu befürchen hat.

§. 81.

Die Behauptung der Urrechte erhält eine neue Art der Ausdehnung durch die Annahme der Gleichheit für Alle, der Unverlierbarkeit und zum Theil Unveräusserlichkeit.

Die Gleichheit wird so weit getrieben, dass auch Kindern und Wahnsinnigen dieselben Rechte, wie Andern, zukommen sollen; da ihnen nicht die Vernunft und das Vermögen der Sittlichkeit selbst abzusprechen sei, sondern nur die Anwendung derselben Hindernisse bei ihnen finde. *** — Also keine eigentliche väterliche Gewalt. †

Die Unverlierbarkeit soll sich darauf gründen, dass kein Recht durch die Willkür eines Andern mir genommen werden könne. Also keine Verjährung. ††

Die Unveräusserlichkeit soll nicht für alle Rechte gleich entschieden sein, indem man der Sittlichkeit wegen einige durch-

* *Schmid* §. 172. Dieser Gipfel der Ungereimtheit lässt sich wohl nur mit der *potentia passiva recipiendi existentiam* vergleichen. Metaph. I. §. 71.

** Praktische Philosophie, im vierten, und besonders im achten Capitel des ersten Buchs.

*** *Hufeland's* Naturrecht §. 142.

† A. a. O. §. 379.

†† A. a. O. §. 148 und §. 328.

aus behalten, andere nur irgend welcher Pflichten willen aufzugeben genöthigt sei. — Auf diesem Wege würde das Naturrecht, schon um gehörig verstanden zu werden, in die Moral zurückkehren müssen.

§. 82.

Den Urrechten folgen die erwerblichen Rechte (dem absoluten Naturrecht das hypothetische). Da aber vom vorgeblichen Erwerbe des Eigenthums durch blossen *animus habendi* schon (§. 64) Gelegenheit war zu sprechen: so ist hier nur Weniges nachzutragen.

1) Durch Besitznehmung erwirbt man nur ein Eigenthum herrenloser Sachen. Aber die genanern Bestimmungen über *possessio bonae* und *malae fidei* gehören nicht ins Naturrecht.*

2) Zuwachs *(accessio naturalis et artificialis)* soll eintreten: „wenn ich eine Sache gleich von ihrer Entstehung an zu meinem Eigenthum rechne." ** Der Erste, der sie dazu rechnet, ist allerdings meistens der Eigenthümer der Hauptsache; die Schwierigkeiten aber, die sich erheben würden, wenn ein Andrer früher das Entstehen eines *accessorium* vorhersähe, und dasselbe nun auch früher zu dem Seinigen rechnete, könnten allein schon hinreichen, um diese ganze Ansicht des Eigenthums zu widerlegen.***

§. 83.

3) Bei den Verträgen entsteht nothwendig Verlegenheit, wenn aus jedem, auch unvorsichtigen, Versprechen, ohne Rücksicht auf nachmals unverschuldet veränderte Umstände, ein Recht ohne Unterschied des Grades seiner Gültigkeit, — und aus dem Rechte ohne weiteres die Befugniss zum Zwange abgeleitet wird; wogegen schon das positive Gesetz in Ansehung der Minderjährigen und ähnlicher Fälle warnen kann; vollends wenn das Naturrecht *alle Mittel* des Zwanges bis zur Erreichung des hergestellten Rechts erlaubt.†

Hufeland nun verwickelt sich hier dergestalt, dass er von Vestsetzung neuer Maximen redet, „die ich jetzt durch meine

* *Hufeland* §. 247. 248.

** A. a. O. §. 240.

*** Ueber diesen Gegenstand ist in der praktischen Philosophie S. 169 [oben S. 69] zu vergleichen.

† *Hufeland* §. 187, wo er das *ius belli infinitum* jedoch nicht bis zur Tödtung ausgedehnt wissen will, ausser um Lebensgefahr dadurch abzuwenden.

Willkür den übrigen *sittlichen* Regeln an die Seite setze;"* als ob Willkür und Sittlichkeit in Eine Reihe treten könnten. Angenommen aber, das Sittengesetz verböte mir nicht, „auch „dauernde, ohne Zeiteinschränkung gültige Maximen willkür-„lich *mir* vorzuschreiben:" so ist noch die Frage, wie dadurch ein Andrer zu einem Rechte gelangen könne; während er nach der gemeinsten Menschenkenntniss vorhersehen muss, dass jene Willkür, *falls nichts Bindendes hinzukommt*, nur für Anwandlung einer thörichten Laune zu halten ist, auf welche sich zu verlassen lächerlich sein würde. Dies Bindende ist nun zwar nicht weit zu suchen; es ist der Vorwurf, den Streit erhoben zu haben, wenn man von der geschehenen Ueberlassung abgeht; während auf das, was Jemand *sich selbst* willkürlich vorschrieb, nichts mehr ankommt, sobald von der andern Seite auf das Versprochene gutwillig verzichtet wird. Anstatt aber auf den Vorwurf des erhobenen Streits sich zu berufen, wendet sich Hufeland zu den äussern Zeichen, wodurch Einer dem Andern überlässt. Nun hat (meint er) der Promissarius ein vollkommenes Recht: Wahrhaftigkeit zu fordern; — natürlich in dem Augenblick des Versprechens. „Er darf also annehmen, dass die Willenser-„klärung des Andern *zur Zeit des Versprechens* ernstlich war." Was damit gewonnen sei, ist zwar nicht zu begreifen; aber Hufeland führt nach den letztangeführten Worten unmittelbar also fort: „Sie (die Willenserklärung) zu ändern, hat der Verspre-„chende kein Recht mehr, *da er seine Willkür für immer* „*bestimmt hat.*" Etwan auch, wenn der Promissar Verzicht leistete?

Hufeland führt hier eine grosse Menge scheinbar abweichender Meinungen über den Grund des Vertragsrechts an. Die Worte weichen noch mehr ab als die Meinungen, so lange man sich in das ästhetische Urtheil, welches jeder fühlt und jeder wirklich fällt, den Worten nach nicht zu finden weiss.

§. 84.

4) Nach logischer Ordnung muss der allgemeinen Darstellung des Vertragsrechts das Besondere folgen, was an verschiedenartigen Verträgen zu bemerken ist. Die ganze Mannigfaltigkeit dessen, was im menschlichen Leben zu Verträgen

* *Hufeland* §. 260.

auffordert, in sie hineinführt, in ihre Schwierigkeiten verwickelt, soll nun in einer blossen Rechtslehre lediglich von der rechtlichen Seite in Betracht kommen; ungefähr wie in den Gerichtshöfen, wenn schon die Verhältnisse unter Menschen so weit verdorben sind, dass Streitigkeiten ausbrechen.

Abgesehen aber von den schon Anfangs (§. 10) erwähnten, bei Verträgen vorkommenden Puncten, die aus dem positiven Recht ins Naturrecht pflegen hereingezogen zu werden; abgesehen auch von der Eintheilung der Verträge, die nach Hufeland's Aussage nicht hieher gehört, weil die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Arten positiv bestimmt sind *, geht hier das hypothetische Naturrecht ins Gesellschaftsrecht über; also, nach einigen allgemeinen Vorerinnerungen, (welche die Gesellschaft auf den Vereinigungsvertrag, und im Falle der Ungleichheit, auf den Unterwerfungsvertrag zurückführen,) wird hier von einfachen und zusammengesetzten Gesellschaften gehandelt, dergestalt, dass zu den einfachen Gesellschaften Ehe, elterliches Verhältniss, und Knechtschaft, zu den zusammengesetzten ausser der Familie, vorzüglich der Staat, und (in der Regel) die Kirche gerechnet wird.

Um nun sich in den Grenzen des Naturrechts zu halten, und alle ausserdem nöthigen Bestimmungen der Moral, der Religion, und der Politik zu überlassen: hütet sich Hufeland, bei der Ehe Monogamie, für die Kinder das Recht der Erziehung zu fordern. In der Ehe soll gelten, was verabredet ist; elterliche Gewalt soll in den Händen des Erziehers, mithin nur unter der Bedingung, *wenn* die Eltern die Pflicht der Erziehung einsehen und ausüben *wollen*, in ihren Händen sein; von wirklicher Verabredung soll das Recht abhängen, Knechte zu veräussern. Die Kirche kann Zweck, Mittel und Rechte nach ihrem Gefallen abändern. **

Da es aber nicht im Ernste so sein *soll*, sondern dies Alles nur dem abstracten Naturrecht zu Gefallen so gesagt wird: so darf man wohl fragen, wozu dienen solche naturrechtliche Abstractionen? Vielleicht nur, um das Bedürfniss der Ergänzung durch die Moral recht fühlbar zu machen.

§. 85.

In den angewandten Theilen jeder Wissenschaft muss man

* A. a. O. §. 293. 326.

** A. a. O. §. 354—407.

sowohl das Anzuwendende, als den Gegenstand, worauf die Anwendung trifft, als bekannt voraussetzen. In der praktischen Philosophie entsteht eine doppelte Quelle von Mängeln, wenn einerseits nicht das ganze System der praktischen Ideen, (denn sie sollen alle zugleich und in Verbindung zur Anwendung kommen,) andererseits nicht die menschlichen Verhältnisse, wie sie sich in der Wirklichkeit aus psychologischen Gründen und in Folge äusserer Umstände gestalten, hinreichend deutlich vor Augen liegen.

Schon bei den zuvor erwähnten Gegenständen, besonders aber in der Staatslehre, macht sich dies fühlbar. Die Systeme des Rechts, des Lohns, der Verwaltung und der Cultur ergeben nur zusammengenommen, nicht einzeln, die Idee der Gesellschaft, wie sie sein soll. In der wirklichen Welt ist überall, wo Menschen dicht beisammen leben, ein Gedränge von entgegengesetzten Interessen mitten im Verkehr, der vom Glück, von Klugheit und Eigennutz, und von deren Gegentheilen geleitet wird. Der Staat ist in diesem Gedränge entstanden und fortgebildet, ehe man ihn genau planmässig einrichten konnte; er muss grossentheils als ein Naturgewächs beschrieben werden. Das aber ist's, worauf die naturrechtlichen Staatslehren sich ungern einlassen; ja nicht einmal die Gesammtheit der Ideen ziehen sie zu Rathe.

Hufeland hatte ein langes Register von Urrechten aufgestellt (§. 79); das Bild eines Menschen der fast Alles darf was er will. In der Einleitung zum Staatsrechte aber spricht er: „Der Mensch lebt von Natur nicht im Staate; er opfert im Staate einen Theil seiner natürlichen Freiheit auf, und setzt sich vielen *neuen* Uebeln aus. Dies sind Gründe wider den Staat.“ Anstatt nun zu zeigen, dass die neuen Uebel eigentlich nur die alten sind, aber sehr gemildert und vermindert, fügt er hinzu: „Die Menschen lassen sich leicht von Jemandem führen, von dem sie Gutes für sich erwarten. So entsteht der Staat.“ Solche Nachklänge der Unzufriedenheit des Rousseau und der Ironie des Montesquieu werden nicht gebessert durch den Schluss: „Der Staat ist das einzige hinreichende *Mittel*, um die *Uebel* der Gesellschaft abzuwenden, und die *Vortheile* derselben zu erhalten. *Darum*, und weil ohne Staat unsre Rechte nicht gehörig gesichert werden können, ist Staat zu *errichten* Pflicht.“

Dass er den Staat als Mittel betrachtet, wird unter Berufung auf Lessing weiterhin noch von neuem versichert (§. 434).

§. 86.

Das Vorerwähnte lag im Geiste der Zeit; eigenthümlich aber war Hufeland's Verdienst, die Einseitigkeit des Staatsrechts wenigstens dadurch zu vermindern, dass ein allgemeines bürgerliches Recht demselben zur Seite gestellt wurde. Noch besser wäre gewesen, es voranzustellen; dann würde die Eintheilung des Staatsrechts, nämlich die Unterscheidung zwischen Rechten der Oberherrn und der Unterthanen, nicht so auffallend das Bild einer Gesellschaft zwischen Macht und Ohnmacht dargeboten haben.

Der Hauptgedanke dieses allgemeinen bürgerlichen Rechts beruht auf der Voraussetzung des Naturstandes, welchen der Mensch verliess, und vielleicht zurückwünscht. Nun soll berechnet werden, was er verlor und gewann. „Das Resultat muss sein: eine Summe von Rechten des Staatsgenossen als Privatmannes, die er entweder unstreitig hat, oder doch haben kann, mit Weglassung aller derjenigen Rechte aus dem Naturstande, die mit dem Staate gar nicht bestehen können." Folgendes sind die Hauptpuncte:

1) Unveräusserliche Rechte (§. 81) bleiben; veräusserliche aber muss man im Staate beweisen können, sonst gehn sie verloren.

2) Selbsthülfe bleibt nur, wo der Staat nicht helfen kann.

3) Keine Sclaverei, kein Religionszwang. Aber Lehr- und Schreibfreiheit dürfen in Nothfällen beschränkt werden.

4) Ungleichheiten in Rechten zum Erwerbe können vorkommen. (Anstatt zu sagen: der Staat darf Vorzüge dieser Art *geben*, wäre besser gewesen zu erinnern, wie sie entstehen können, und dann schwer aufzuheben sind, auch nachdem sie drückend wurden).

5) Vorbeugende Maassregeln gegen schwankendes und zweifelhaftes Recht. (Vormundschaft. Curatel. Verjährung.)

6) Verbot schädlicher Verträge. (Wuchergesetze, verbotene Grade bei der Ehe u. s. w.)

7) Ergänzung mangelhafter Rechtsverhältnisse (*Obligationes quasi ex contractu, ex delicto.* Erbrecht. Testamente u. s. w.)

8) Bestimmung der Ehrenrechte. Rangordnungen.

9) Anerkennung oder Aufhebung der kleinern Gesellschaften im Staate; doch ohne Verleihung eigner Gerichtsbarkeit.

10) Verpflichtungen in Ansehung der Ehe, der väterlichen Gewalt, und des Gesindes.

11) Veststellung des richterlichen Verfahrens, und

12) Strafrecht wird für den Schutz des Privatlebens angeordnet.

Man erkennt hierin leicht Fragmente dessen, was nach den gesellschaftlichen Ideen besser zu ordnen und auszuführen gewesen wäre.

Hufeland klagt, das allgemeine bürgerliche Recht sei bisher als eine überflüssige Wissenschaft fast immer bloss dem Namen nach angezeigt worden, weil man gelehrt habe, dass die Staatsbürger im Staate gar keine andre als die Rechte der Menschen im Naturstande gegen einander hätten *. Keine andere, und doch weniger; das wäre reiner Verlust.

§. 87.

Gesetzt nun, das Vorstehende sei wirklich nicht bloss vorangestellt, sondern auch gehörig ausgeführt: so musste nun noch, um den weiten Umfang des Erzwingbaren, und hiemit die Sphäre der Staatsgewalt zu bezeichnen, die Bemerkung hinzukommen, dass die Menschen, je mehr sie das Schädliche und Nützliche kennen lernen, um desto mehr auf *gemeinsame Einrichtungen* dringen, und, nachdem dieselben vorhanden sind, deren Beobachtung *gegenseitig von einander* fodern; daher der *Schutz* der Staatsgewalt an Ausdehnung auf mannigfaltige Verhältnisse immer zunimmt, indem die Gesetzgebung, *jenen Forderungen gemäss*, immer fortschreitet.

Nach solcher Vorbereitung waren dann die Majestätsrechte, zwar immer noch nicht vollständig begründet, aber sie waren doch vorläufig anzugeben. Hufeland stellt sie in folgender Art auf.

A. In Rücksicht der Art wie die Staatsgewalt wirkt.

1) Das Recht der Aufsicht. Der Grad der Genauigkeit ist nach der Möglichkeit des Schadens, der bei der Unterlassung der Vorkehrungen entstehen könnte, abzumessen. Die Aufsicht über Gesellschaften darf genauer sein als über Einzelne, weil jene mehr schaden können. Es hat aber jeder das Recht, Handlungen geheim zu halten, die Niemandes Rechte kränken. Das Staatsoberhaupt darf nur dann, wenn es daraus

* A. a. O. §. 550.

Gefahr besorgt, die Entdeckung fodern, ist aber zum Ersatz verbunden, wenn es einen Irrthum einsicht.

2) Das Recht der Gesetzgebung. Die Gesetze verbinden alle Unterthanen *in gleicher Lage* auf gleiche Weise. Der Regent als solcher ist an die positiven Privatgesetze nicht gebunden; (natürlich weil er nicht mit den Unterthanen in gleicher Lage ist.) Hieher gehört Bestätigung der Gewohnheiten, Auslegung vorhandener Gesetze; Abänderungen, Grenzbestimmungen, Ausnahmen, Ersatz für aufgehobene Privilegien, Promulgation. „Jedes Gesetz muss so beschaffen sein, dass *a*) jeder „Bürger sich dasselbe durch seine eigne Willkür auflegen könnte „und dürfte; *b*) dass eine allgemeine Einwilligung aller einzel- „nen Bürger dazu physisch und moralisch möglich ist."

3) Das Recht der Beurtheilung; und

4) Das Recht der Vollstreckung, in welchem das Recht des Befehlens enthalten ist.

B. In Rücksicht der Mittel, welche der Staat anwendet.

1) Das Recht, den Staat als Ganzes vorzustellen; *ius repraesentationis*. Dahin gehört das Recht der Aufnahme neuer Bürger.

2) Das Recht, Aemter und Beamte anzuordnen. Der Beamte wird instruirt, und mit ihm ein Vertrag geschlossen.

3) Das Recht der Zwangsanstalten und der Militärgewalt. Dahin gehört das Recht der Heeresfolge (*ius sequelae armatae*).

4) Cameral- und Finanzgewalt, Besteuerungsrecht, Finanzverwaltung, *patrimonium reipublicae, ius circa adespota. Dominium eminens.*

C. In Rücksicht auf die verschiedenen Theile des Staatszwecks.

1) Aeussere Hoheit. Recht des Kriegs, Friedens, der Bündnisse und Gesandschaften.

2) Innere Hoheit. Das Recht der Justiz in Bezug auf Gesetze und Gerichtshöfe. Dahin Civiljustiz nebst dem Rechte der Vormundschaft, und Criminaljustiz sammt den Rechten zu untersuchen, die Strafen zu vollziehen, oder zu begnadigen. Ferner das Recht der Polizei, sowohl der höhern (die auf den ganzen Staat wirkt), als der niedern (in einzelnen Ortschaften und Gesellschaften); und sowohl abwehrend (Sicherheitspolizei) als fördernd (in Bezug auf Menschen und auf Sachen).

Ueber einige dieser Majestätsrechte wird unten (§. 112) eine Anmerkung folgen.

§. 88.

Es kommen noch zwei Puncte hinzu:

1) die Unterscheidung der wesentlichen und zufälligen Majestätsrechte, welche jedoch ziemlich schwankend erscheint; und

2) das Majestätsrecht über Religionsangelegenheiten, *ius circa sacra*. Hieher gehört

a) das Recht der Aufsicht;

b) das *ius reformandi*, welches bestimmte Arten des Gottesdienstes erlaubt, beschränkt, verbietet;

c) das Schutzrecht über die Kirche, *tutela et advocatia ecclesiastica*;

d) das Recht des Befehls;

e) die Finanzgewalt und das Obereigenthum.

§. 89.

Vorausgesetzt nun, die sämmtlichen Majestätsrechte seien bestimmt, das Privatleben zu schützen; und dies eben sei der Sinn des Unterwerfungsvertrags: so beruht der Staat auf der Heilighaltung desselben; und es möchte alsdann wohl überflüssig sein, noch von Rechten der Unterthanen als solchen zu reden; zudem wenn schon ihre Stellung durch das allgemeine bürgerliche Recht (§. 86) ist bezeichnet worden.

Gleichwohl hat Hufeland ein Capitel unter dieser Ueberschrift. Natürlich werden hier die vollkommnen Rechte fast bis zum Unbedeutenden beschränkt;* daneben aber ist die Rede von unvollkommnen Rechten, welche nach frühern Erklärungen** nur Rechte etwas willkürlich zu *begehren* (nicht zu thun) bedeuten sollen. Also wenn die Rechte der Unterthanen gegen den Oberherrn in Frage kommen, dürfen sie ihr Begehren äussern: das heisst ohne Zweifel, sie haben ein Recht, gehört zu werden und Bescheid zu empfangen. Treibt man die Frage weiter, so ist offenbar, dass man an das berühmte Problem von der besten Verfassung stossen muss.

Um indessen die Schwierigkeit nicht grösser scheinen zu lassen, als sie wirklich ist: so wäre leicht gewesen, oben bei Erwähnung der Beamten zu bemerken, dass viele derselben

---

* A. a. O. §. 523 in der Anmerkung; und §. 524. Kant sagt geradezu: der Herrscher im Staate hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine Zwangspflichten. Rechtslehre S. 204. [Werke, Bd. V, S. 152]

** A. a. O. §. 73 und §. 113.

nicht bloss Instructionen zu befolgen, sondern grossentheils aus eigner Einsicht und Ueberzeugung (z. B. die Richter) zu handeln haben; und dass, je grösser der Staat, um desto weniger die Oberherrn oder der Regent mit Privatpersonen unmittelbar in Verbindung kommen. Erlaubt man sich nun mit Rücksicht auf das Uebliche den Zusatz: dass die höhern Beamten den Namen der *Räthe* zu führen pflegen, so vermindert sich die Furcht vor der Willkür der Staatsgewalt durch den Blick auf die Unterordnung der niedern Beamten unter höhere, und einzelner Fehlgriffe unter eine Beurtheilung von vielen Seiten.

Ist man damit im Naturrechte noch nicht zufrieden: so beginnen dessen Grenzstreitigkeiten mit der Politik, auf welche Hufeland wegen der Regierungsformen verweiset. Doch hat er den Satz: jedes Volk hat Freiheit, eine Regierungsform zu erwählen. Jede (fügt er hinzu) ist rechtmässig, die durch Einwilligung *Aller*, welche dadurch Rechte und Verbindlichkeiten erhalten sollen, vestgesetzt ist, und deren Bestimmungen nicht die Grenze eines Vertrags überschreiten, (nämlich nichts Unmögliches und nichs sittlich Verbotenes enthalten.) Da er nun keine vollkommene Pflicht der Minorität, der Mehrzahl der Stimmen nachzugeben, einräumen will,* so hat er die Umänderungen der Regierungsform gewiss hinreichend erschwert; und jene Sätze verlieren ihre praktische Bedeutung.

§. 90.

Ein Volk, (der Staat aus dem Gesichtspunkte eines Fremden,) lebt im Naturstande; und der Grundsatz des Völkerrechts lautet so:

Jedes Volk hat das Recht, seine und Andrer vollkommne Rechte durch Zwang zu erhalten. **

Nach dieser Grundlegung wird 1) von ursprünglichen, 2) von erworbenen Rechten, 3) von der Art zu verletzen, 4) von der Art zu schützen gehandelt. ***

Charakteristisch sind die Behauptungen: jedes Volk sei nur durch willkürliche Vereinigung enstanden; und: das Volk, als

* A. a. O. §. 545.

** A. a. O. §. 664. 671. 674.

*** Wegen der Gegenstände, die in die gemachten Abtheilungen fallen, vergleiche man oben §. 68—74.

eine Verbindung betrachtet, sei nur ein Mittel zum gebotenen Zwecke der einzelnen Menschen. *

Der erste dieser Sätze offenbart die gewaltsamste naturrechtliche Abstraction. Der zweite zeigt, wie weit die Betrachtung der Gesellschaft nach praktischen Ideen, oder die Auffassung ihrer eigenthümlichen Würde, hier entfernt ist.

§. 91.

Nach der hiemit geendigten Analyse der *Hauptgegenstände*, welche das Naturrecht zu behandeln pflegt, schaue man zurück, um zu bemerken, wie leicht dasselbe von der anfänglich eingeschlagenen Bahn abweichen kann; und wie nöthig hier Vorsicht ist, um dem bessern *Geiste*, welcher diesen Gegenständen angehört, treu zu bleiben.

Das Volk, (hiess es,) sei nur Mittel zum gebotenen Zwecke der Einzelnen (§. 90). Damit stimmt zusammen, dass der Staat das einzige hinreichende *Mittel* sei, um die *Uebel* der Gesellschaft abzuwenden, und die *Vortheile* derselben zu erhalten (§. 85). Was aber ist der gebotene Zweck? Die Frage ist um desto bedenklicher, da gleich Anfangs die Rechte als Güter erscheinen (§. 79); denn anstatt von dem *Rechte*, was über Allen schwebt, wurde gesprochen von *den Rechten*, welche dieser und jener *habe*. Es sollte aber von dem Sittengesetze nach Kant ausgegangen werden, welches jedem Eudämonismus streng entgegensteht (§. 47). Würde nun auf jene Frage bloss geantwortet, der gebotene Zweck sei Erhaltung der vollkommenen Rechte, so würden die Rechte, *welche Güter sind*, uns in den Eudämonismus zurückwerfen. **

Angenommen jedoch, dieser Ausdruck sei nicht so buchstäblich zu nehmen, so fragt sich weiter: welches sind diejenigen Rechte oder Güter, die als Bedingungen des sittlichen Lebens nicht dürfen veräussert werden? Man nennt hier Freiheit des Willens, Leben, höhere Seelenkräfte, Vermögen sich überhaupt oder seine edlern Kräfte zu vervollkommnen, Religion, Gleichheit der Menschen und Freiheit der Handlungen, *in sofern sie zur Ausübung der Sittlichkeit durchaus nothwendig sind.* *** Diese Erklärung läuft im Cirkel; und wird um desto

* *Hufeland* §. 678. 679.

** Wirklich redet Hufeland von unveräusserlichen *Gütern*, §. 150.

*** In der Anmerkung zum §. 150.

unbestimmter, da „diese letzte Bedingung in ihrem ganzen Umfange nur von jedem Handelnden kann beurtheilt werden, und Andre erst von ihm erfahren müssen, was Alles er dazu seiner Ueberzeugung nach rechnet.“ Es fragt sich also weiter:

1) Wie viele Menschen haben wohl darüber eine geprüfte Ueberzeugung?

2) Wieviel Wahrheit mag in solchen Ueberzeugungen sein? Wie nun, wenn Einige, sich für rechtgläubig haltend, den Anblick der Ketzer ihrer Sittlichkeit nachtheilig erachten? Die Geschichte weiss von Religionskriegen zu erzählen.

3) Wie, wenn sehr Viele die Bedingungen ihrer Sittlichkeit gar nicht bedroht finden? Sollen diese gleichgültig werden gegen Volk und Staat, weil sie von unveräusserlichen Gütern, welche Schutz bedürften, nichts wissen? Für sie bleiben dann nur Rechte zu schützen, die für sie Güter sind; und ihnen gilt das Naturrecht nur im Sinne des Eudämonismus.

§. 92.

Soll über dies Alles eine ernstliche Belehrung erfolgen, so muss das Sittliche, saumt seinen Bedingungen vollständig erwogen werden. Nennt man nun die Wissenschaft hievon *Moral:* so ruhet die Gültigkeit des Naturrechts auf der Moral; und durfte von ihr nicht getrennt werden.

Die eine und ungetheilte praktische Philosophie lässt diesen Schwierigkeiten keinen Raum; denn nach ihr liegt die Staatsgewalt in der nach allen praktischen Ideen bestimmten Gesellschaft, welche nicht Mittel ist, sondern eine unmittelbare Würde besitzt; so dass eben so wohl von der *Tugend der Gesellschaft,* als von der Tugend des Einzelnen ein Ideal hervortritt.

Lässt dagegen das Naturrecht sich auf den gewöhnlichen Standpunct des Privatmanns herab, so sind die Rechte Güter des Berechtigten, und Lasten für die Andern, die sich dadurch beschränkt und verpflichtet finden. Auf Verletzung folgt nun zunächst die Foderung des Ersatzes; aber die häufige Unzulänglichkeit, — oft Unmöglichkeit des Ersatzes ist bekannt. Also Vorbeugung, Drohung,. Strafe; überhaupt Gesetze mit äussern Triebfedern; denn dem Privatmann ist's einerlei, aus welchen Motiven Jemand handele, wenn nur der rechtliche Besitz nicht geschmälert wird. So trennt sich das Naturrecht von der Moral, indem es die Foderungen des Privatmanns in allgemeinen Begriffen auffasst.

§. 93.

Hiemit ist der Grundcharakter von *Kant's* eigner Rechtslehre so angegeben, wie er selbst ihn im Anfange seines Buches angiebt. Allgemeiner wechselseitiger Zwang soll verknüpft sein mit Jedermanns Freiheit. In der Möglichkeit dieser Verknüpfung liegt das Recht. * Freie Willkür eines Jeden soll mit der Freiheit aller Andern nach einem allgemeinen Gesetze bestehn; aber es wird in diesem Gesetze nicht die Gesinnung, sondern nur das äussere Verhältniss gefodert. Abgesehen davon, dass jeder sich selbst beschränken solle, sagt die Vernunft, „dass sie in ihrer Idee hierauf eingeschränkt sei; und dies sagt sie als ein Postulat, welches keines Beweises fähig ist." **

Analysirt man dies, so sieht man zunächst, dass Zwang hinzu gedacht ist zu dem, was er zu verhindern bestimmt ist. Und was würde denn sein, wenn der Zwang es nicht hinderte? Gewiss der Streit. Die Willküren des Einen und des Andern würden nicht zusammen bestehen. Hätte nun Kant deutlich ausgesprochen, *was* er eigentlich verwirft, so würde er den Streit als das Verwerfliche bezeichnet haben. Es war nicht nöthig, so eilig sich nach dem Gegenmittel umzusehn. Er konnte es füglich erwarten, dass auch die Streitenden sehen würden was Er sah; und es einstweilen darauf ankommen lassen, was *sie selbst* daraus schliessen würden. Dadurch wäre er ganz genau in den anderwärts bezeichneten Weg gekommen. *** Um desto sicherer, da er hier keinen Beweis führen will, sondern ein Postulat aufstellt, welches, wenn das Fodern daraus weggelassen wird, eine blosse Missbilligung, d. h. ein ästhetisches Urtheil bedeutet.

§. 94.

Aber der Sprung ist geschehen; auf die *Ueberlassung*, welche erfolgen und den Streit enden sollte, ist nicht gewartet; innerhalb der erzwungenen Schranken, (man weiss zwar nicht *wo* und *wie* diese Schranken gezogen sind,) steht nun jeder mit seinem „angebornen Rechte."

Jedoch dies ist nur ein einziges, nämlich eben jene begrenzte Freiheit, sofern sie mit der Freiheit jedes Andern bestehen kann.

* *Kant's* Rechtslehre §. E.

** Ebendaselbst §. C.

*** Praktische Philosophie, viertes Capitel des ersten Buchs.

Der gefoderte Zwang aber fehlt noch. Von selbst ist er nicht da; man muss ihn erst schaffen. Es muss erlaubt sein, jeden Andern zum Eintritt in eine bürgerliche Verfassung hinein zu *nöthigen.* *

Auf diesem Wege gelangt die kantische Rechtslehre sehr schnell zum Staatsrecht; aber hier kann sie nicht stehen bleiben. Die Staaten unter einander müssen sich ebenfalls nöthigen, in Verein zu treten. Dann wird ewiger Friede sein.

§. 95.

Nun ist der ewige Friede eine „unausführbare Idee." ** Wenn er das wirklich ist (was wir dahin gestellt sein lassen), so musste Kant zurück schliessen: also bleibt der Krieg, mit allen dahin zielenden Anstalten, mit aller Vermehrung der Kriegsmacht über das innere Bedürfniss der Staaten, mit aller Verbreitung falschen Glanzes und böser Gewohnheiten; also kommt es nie zum Gleichgewicht des *wechselseitigen* Zwanges; mithin entsteht die Frage, was denn übrig bleibe, wenn der Plan des Zwanges aufgegeben werden muss? Und die Antwort wäre gewesen, das Missfallen am Streit bleibt übrig.

§. 96.

Wenn nun der Streit Vielen missfällt, so kommt es noch darauf an, ob diese Vielen *innerlich frei* sind; *** das heisst, ob sie geübt sind, ihren Willen nach ihrer Einsicht zu lenken. Gesetzt, dem sei also: alsdann wird vieler Streit vermieden werden ohne Zwang; und die zwanglose Einhelligkeit Vieler kann eine Kraft des Zwanges gegen einzelne übel Gesinnte ergeben. Man kann auch zu Gründen des Zwanges gelangen; nur muss man nicht dabei *anfangen* wollen.

Kant hatte das Vermögen der innern Freiheit so unbedingt behauptet, dass man auf den ersten Blick sich wundern möchte, warum er denn bei der Begründung der Rechtslehre sich nicht darauf berief? Die Antwort auf diese Frage ist zweifach. Erstlich folgt wirklich nicht das Missfallen am Streit aus der Idee der innern Freiheit; auch nicht aus irgend einem andern Grunde; sondern es ist ursprünglich da, und wurde von Kant mit Recht *postulirt* in dem Sinne, in welchem ein Postulat nur eine wis-

---

* *Kant* a. a. O. §. 8.

** A. a. O. §. 61.

*** Praktische Philosophie, erstes Capitel des ersten Buchs.

senschaftliche Zumuthung ist, dass etwas ohne Beweis solle eingeräumt werden. Zweitens aber hatte Kant durch seine Behauptung der *absoluten* innern Freiheit so arg wider die Erfahrung verstossen, dass er es nicht mehr wagte, für äussere Angelegenheiten darauf zu rechnen. Er war zu weit gegangen; darum liess er sich zu weit zurücktreiben.

§. 97.

Uebrigens sieht man schon, dass der Grundgedanke bei Kant und bei Grotius der nämliche ist; einerlei Abscheu vor Krieg und Streit beseelt beide.

Die starre Abstraction aber, worin mit so vielen Andern Hufeland eine wissenschaftliche Pünctlichkeit suchte, findet sich bei Kant nicht. „Durch einseitigen Willen kann Anderen eine Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden."* Also entsteht Eigenthum nicht mit Hufeland aus der Vorstellung der Berechtigten, dass eine Sache sein Gut sei (§. 64), sondern mit Grotius: *non animi actu solo, sed pacto quodam aut expresso aut tacito* (§. 61); nur mit dem Unterschiede, dass Kant einen nothwendig zu vereinigenden Willen Aller, der erst im bürgerlichen Zustande zur Wirklichkeit gelangt, an die Stelle jenes Vertrages setzt. Von dem Gegenstande selbst ist schon oben (§. 64) das Nöthige bemerkt.

Ausserdem braucht wegen der Differenz gegen die gewöhnliche Meinung nur angezeigt zu werden, was dieselbe hinlänglich charakterisirt, nämlich dass Kant die Pflicht der Monogamie und der Erziehung als naturrechtlich anerkennt; Verjährung fodert, um das *dominia rerum incerta facere* zu vermeiden; und Testamente zulässt, weil die *hereditas iacens* sogleich ein Gegenstand der ausschliessenden Wahl für den ernannten Erben werde. Die Absicht ist klar; es soll kein Anlass zum Streit eintreten.

§. 98.

In *Fichte's* Naturrecht, dessen Kritik nur in sofern hieher gehört, als sie die Analyse weiter führt, gewinnen die schon bekannten abstracten Begriffe ein neues Leben; aber eben dadurch sprengen sie die einseitig gezogenen Grenzen; es wird mehr und mehr fühlbar, dass sich die Idee des Rechts, wo sie zur Anwendung *vollständig* gelangen soll, nicht von den andern

* *Kant* a. a. O. §. 15.

praktischen Ideen absondern darf, vielmehr, — ohne darum ihre ursprüngliche Selbstständigkeit aufzugeben, mit allen andern in Verbindung treten muss.

Was bedeutet ein Urrecht zu leben, ohne Lebensmittel? Woher Lebensmittel ohne Besitz des Bodens, und ohne Arbeit? Woher Ordnung nnd Gewinn der Arbeit, ohne Theilung der Geschäfte und der Stände? Und wie begreift man den Ursprung der allermeisten Contracte, ausser in Folge der Geschäfte?

„Alles Eigenthum, (erinnert Fichte,) gründet sich auf wech-„selseitige Anerkennung, und diese ist bedingt durch gegen-„seitige Declaration.“ * Schon hieraus erhellet die Ansschliessung gänzlicher Armuth. Denn gewiss hat Niemand declarirt, leben zu wollen ohne Lebensmittel. Aber Fichte geht weiter.

„Leben zn können ist das absolut unveräusserliche Eigen-„thum aller Menschen. Es ist jedem eine gewisse Sphäre der „Objecte zugestanden worden, ausschliessend für einen gewis-„sen Gebrauch. Aber der allgemeinste Zweck dieses Gebrauchs „ist der, leben zu können. Die Erreichung dieses Zwecks ist „garantirt; dies ist der Geist des Eigenthumsvertrags. Es ist „Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Jedermann „soll von seiner Arbeit leben können. Alle Einzelne haben „mit allen Einzelnen den Vertrag geschlossen. Alle haben so-„nach Allen versprochen, dass ihre Arbeit wirklich das Mit-„tel zur Erreichung dieses Zweckes sein soll: *und der Staat „muss dafür Anstalten treffen.* In einem Volke von Nacken-„den wäre das Recht, das Schneiderhandwerk zu treiben, „kein Recht; oder soll es ein Recht sein, so muss das Volk „aufhören, nackend zu gehn. *Wir gestehen dir das Recht zu, „solche Arbeiten zu verfertigen*, heisst zugleich: *wir machen „uns verbindlich, sie dir abzukaufen.* Sobald Jemand von sei-„ner Arbeit nicht leben kann, ist ihm dss, was schlechthin das „Seinige ist, nicht gelassen; der Vertrag ist also in Hinsicht „auf ihn völlig aufgehoben und er ist von diesem Augenblick „an nicht mehr rechtlich verbunden, irgend eines Menschen „Eigenthum anzuerkennen.“ **

Man sieht hier zuvörderst die Folge des Satzes, dass alles Recht auf *Gegenseitigkeit* der Ueberlassungen beruhe; welches

* *Fichte* Naturrecht, I, S. 154. [Werke, Bd. III, S. 130]
** A. a. O. II, S. 30. [Werke, Bd. III, S. 130]



so viel heissen würde als: die geringste Verletzung von einer Seite hebt alle Verbindlichkeit von der andern Seite auf. Darin liegt Drohung; und deren Ausführung gilt dem Zwange gleich. Schon oben (§. 70, 3) war Gelegenheit, hierüber gegen Grotius eine Erinnerung zu machen. Aus dem Satze: der Streit missfällt, folgt gerade umgekehrt: um Eines Streites willen soll nicht ein zweiter entstehn; wodurch sich das Missfallen verdoppeln würde. Aber jede übereilte Annahme der dem Rechte unmittelbar inwohnenden Befugniss zum Zwange, wie man dergleichen durchgängig bei den Naturrechtslehrern findet, ergiebt die falsche Folgerung, von der hier die Rede ist.

§. 99.

Fichte hat schon Anstalten vom Staate gefodert. Er spricht gleich darauf noch deutlicher: „Die executive Macht ist dar„über so gut verantwortlich, als über alle andern Zweige der „Staatsverwaltung; und der Arme, es versteht sich, derjenige, „der den Bürgervertrag mit geschlossen hat, hat ein absolutes „Recht auf Unterstützung.“

Durfte denn, wird man fragen, irgend Einer vom Bürgervertrage sich ausschliessen? Die Antwort ergiebt sich von selbst, dass, wenn Gegenseitigkeit der Anerkennung allein das Eigenthum gründet, der, welcher sich ausschlösse, gar nicht in der Mitte der Uebrigen könnte geduldet werden.

Aber die Hauptsache ist die Foderung an den Staat. Man sieht auf den ersten Blick, dass der Staat, wenn er die Armen unterstützt, dies doch nur im Namen der Begüterten thun kann, da es von ihren Beiträgen geschieht. Man sieht ferner, dass, je mehr jene gegen diese wider deren Willen begünstigt werden, um desto mehr Unzufriedenheit besonders von Seiten solcher entstehn wird, welche durch ihre Arbeit Vermögen erworben haben; endlich überhaupt, dass nichts dem innern Frieden gefährlicher ist, als Aufregung der Aermern gegen die Reichern. Wenn vollends Leben mehr bedeuten soll, als: nicht Hungers sterben, so ist keine Grenze zu finden.

§. 100.

Gegenstände dieser Art im Naturrechte berühren, heisst schon bekennen, dass dem Naturrecht ohne Moral keine sichere praktische Gültigkeit zukomme. Wo so viel Geduld von der einen, so viel Bereitwilligkeit von der andern Seite nöthig ist, da muss Zuneigung die Gesinnungen beseelen; die blosse Ne-

gation, es solle kein Streit sein, kann die Besorgniss, er werde dennoch entstehn, nicht beschwichtigen.

Mit Einem Worte: es ist die Gesinnung des Wohlwollens, deren man bedarf; und die *Idee* des Wohlwollens, an welche sich hier die Wissenschaft stützen muss.

Geschieht dies: so erlangt man zwar keine officielle Zusicherung, die jedem Einzelnen könnte kund gemacht werden, er solle von seiner, ihm gestatteten Arbeit leben können; aber im allgemeinen wird der Nationalökonomie der Weg der Untersuchung geöffnet, wie nach dem Princip der möglich-grössten Wohlfahrt des Ganzen und jedes Einzelnen die Güter zu benutzen, die Arbeiten zu veranlassen seien, ohne die schon bestehenden Rechte zu verletzen.

§. 101.

Bei Grotius fanden Einschränkungen des Eigenthums statt, die er daraus erklärte, dass man bei der ersten Theilung die geringste mögliche Abweichung von der natürlichen Billigkeit voraussetzen müsse (§. 63). Man darf sich also nicht sehr wundern, wenn bei Fichte auch Einschränkungen des Eigenthums vorkommen; freilich solche, die, wenn man ihren wahren Sinn erforschen, und sie diesem gemäss ausbilden will, auf Verwaltung fürs Gemeinwohl müssen zurückgeführt werden.

„Das Eigenthum der Objecte besitzt jeder nur in so weit, als er dessen für die Ausübung seines Geschäfts bedarf.“*

Eine solche Behauptung aus dem Missfallen am Streite ableiten, hiesse die Aengstlichkeit wegen des Streits nicht bloss zu weit ausdehnen, sondern sie ganz verkehrt anbringen; denn gesetzt, Einer behaupte Eigenthum noch über den Bedarf seines Geschäfts, und man wolle ihm dies nachweisen, um es ihm zu nehmen und einem Andern zu geben, so würde nun eben der Streit ausbrechen, schon wegen der Schwierigkeit des Beweises, und wegen der Ungewissheit solcher Bedürfnisse, die möglicher Weise eintreten können.

Eben so: „kein Müssiggänger soll in einem vernunftgemäs-„sen Staate sein.“ Das behauptet Fichte wenige Zeilen vorher. Aber wer müssig geht, der streitet noch nicht; und wenn Andre ihn als unnützen Verzehrer anfeinden, so sind sie weit mehr als er dem Vorwurfe, Streit zu erheben, ausgesetzt.

* A. a. O. II, S. 33. [Werke, Bd. III, S. 214]

Haben nun gleich solche Sätze sich ins Naturrecht nur verirrt: so sind sie doch nicht ohne Bedeutung. Indem ihnen aber ihre rechte Stelle soll angewiesen werden, weisen sie hin auf ein ganz anderes System von Begriffen, welches mit dem Naturrecht zu einem grösseren Ganzen gehört.

§. 102.

Fichte spricht in diesem Zusammenhange über Landbau, Bergbau, Viehzucht, Jagd; über Producte, Fabricate, Handel, Geld. Es kommt also der Boden, es kommen Sachen, Arbeiten und Geschäfte des Verkehrs in Betracht. Soll die Betrachtung dem Zwecke der wohlwollenden Verwaltung entsprechen (§. 100), da sie auf blosse Rechtsbegriffe nicht zurückgeführt werden kann (§. 101): so muss man zu den Sachen die Möglichkeit, sie zweckmässig zu benutzen, zu den Arbeiten und Geschäften Geschick, Kenntniss, Uebung, — und hiezu wiederum Bildung und Leitung, ja endlich noch die Zusammenstellung der Menschen hinzudenken. Man muss dies Alles nicht bloss auf zu erwerbende Güter für den Genuss, sondern auch auf Abwehr der Uebel beziehn. In nördlichen Klimaten ist das Verwaltungssystem weit verwickelter, als in südlichen, wo die Natur mehr bietet und der Mensch weniger braucht. Die Natur hat die Güter und Uebel vertheilt und zerstreut, ehe der Mensch austheilen und sammeln konnte. Menschliche Ansiedelungen in Städten und auf dem Lande, Unterschiede der dichtern und dünnern Bevölkerung sind entstanden, ehe man Absichten für systematische Verwaltung hineinlegte. Hohe und Geringe, Herren und Knechte finden sich vor, eine Unterordnung der Menschen ist gegeben, ehe man fragt, welches Geschäft einem Jeden zukomme. Ueberall Schranken; und doch überall Bewegung. Kann man die Bewegung nicht genau zum Besten lenken, so muss man sie wenigstens vom Gemeinschädlichen abzulenken suchen.

§. 103.

Um zuvörderst bei bekannten naturrechtlichen Gegenständen anzuknüpfen, müssen hier die Familienverhältnisse erwähnt werden.

1) Damit nicht der Zufall der Erbschaften ganz zweckwidrig den Unterschied des Reichthums und der Armuth steigere, fanden schon die alten Gesetzgeber Vorkehrungen nöthig. Die Grundstücke waren vertheilt; die Erbschaften sollten dieselben

nicht aus einer Familie in die andere werfen; die weibliche Verwandschaft sollte keine Erbschaft begründen.* Irgend welche Vorkehrungen müssen getroffen werden.

2) Soviel auch gegen drückende Knechtschaft zu sagen ist, so muss doch gerade, weil bei uns nicht, wie bei den Alten, der Wohlstand der Staatsbürger auf einem zahlreichen Haufen von Sklaven beruhet, die Bereitwilligkeit zu dienen um desto sorgfältiger geschont werden. Dienste bleiben nothwendig; Folgsamkeit darf eben so wenig durch Vorspiegelungen dessen, was im allgemeinen unerreichbar ist, als durch Härte und Missachtung geschwächt werden.

§. 104.

Allgemeines Wohlwollen, verbreitet unter den Staatsbürgern, ist die Grundbedingung des Verwaltungsystems.** Gäbe es kein Christenthum: so würde man diese Bedingung noch weit mehr als jetzt vermissen. Montesquieu, der Furcht, Ehre, Tugend, dem Despotismus, der Monarchie, der Republik, als die jedem eigenthümlichen Principien zutheilte, sagt vom Christenthum: *Les principes du Christianisme bien gravés dans le coeur, seroient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, et cette crainte servile des états despotiques.****

§. 105.

Die sechsfache Abtheilung menschlicher Thätigkeit:

1) Gewinnung, Sammlung, Veredlung der rohen Naturerzeugnisse,
2) deren Bearbeitung,
3) Umsatz,
4) Erhaltung und Vervollkommnung der Kenntnisse,
5) Privatdienste,
6) Dienste der Beamten,†

erinnert zu allernächst daran, dass jedem Individuum seine Arbeit angemessen sein muss, um ihm als *seine* Thätigkeit Befriedigung zu gewähren.

Die Menschen müssen beschäftigt sein; Maschinen sollen

* *Montesquieu Esprit des loix, livre* 27.

** Praktische Philosophie, zehntes Capitel des ersten Buchs, am Ende.

*** *Montesquieu Esprit des loix, livre* 24, *chap.* 6. Man vergleiche das ganze vierundzwanzigste Buch.

† *Pölitz* Staatswissenschaften II, 17.

nicht den Dienst vorwegnehmen, welcher einem Menschen das Gefühl erregen konnte, dass er doch zu Etwas tauge.

Der Ertrag der Arbeit ist erst das Zweite, was in Betracht kommt. Der seit Smith so berühmte Begriff der Theilung der Arbeit bedeutet Zusammenhang der Arbeiter, und richtige Verbindung 1) der Naturgüter mit dem menschlichen Fleisse, 2) des Landbaues mit den Gewerben, dem Handel, und den Wissenschaften.

Völlige Freiheit der Gewerbe und des Verkehrs ist bedenklich. Den Eigennutz des Einen durch den Eigennutz des Andern zu zügeln, mag eine kluge Rechnung sein; aber Eigennutz und Schwindelei taugt nicht für den Geist des Verwaltungssystems, der in den Gemüthern der Volksmasse liegen muss.

§. 106.

Bildung der Nation zur Frugalität, wie bei den Spartanern,
Bildung der Nation zur Sparsamkeit, wie bei den Holländern,
Bildung der Nation zum Erwerbfleisse, wie bei den Engländern,
muss sich mit gehöriger Vertheilung der Kenntnisse durch die mannigfaltigen Schulen verbinden. Hier aber grenzt das Verwaltungssystem ans Cultursystem.

§. 107.

Nachdem gezeigt worden, zu welchen Erweiterungen das fichtesche Naturrecht führen würde, kann in die Grenzen der gewöhnlichen Ansicht nur noch mit wenigen Bemerkungen zurückgegangen werden, deren Anwendung auf die meisten *neuern* Bearbeitungen dieser Disciplin sich von selbst darbieten wird.

Es ist ein häufiger und leicht einschleichender Fehler in der Form der Untersuchung, die Ordnung der Gegenstände zu verwechseln mit der Ordnung der Begriffe; derselbe Fehler, welcher in den theoretischen Wissenschaften Realgründe mit Erkenntniss vermengt. So scheint den Gegenständen ganz angemessen, von den Urrechten, als den ersten und allgemeinsten, ausgehend, fortzuschreiten zu den erworbenen dinglichen Rechten, als den zunächst stehenden so wohl in Ansehung der Zeit als der Wichtigkeit; und dann erst die Verträge als nähere Bestimmungen der Lebensverhältnisse folgen zu lassen. Hat man sich aber in die Reihe der praktischen Ideen hineingedacht, oder auch nur dem Grotius oder Kant nachgedacht, so

wird der ächte Grundbegriff, welcher dem Unrecht, und hiemit der Verursachung des Streits entgegensteht, nicht zunächst dingliche Rechte, und noch weniger Urrechte erblicken lassen. Sondern gestritten wird zunächst um irgend Etwas in der gemeinsamen Sinnenwelt der Streitenden, wäre es auch nur der jetzige Gebrauch einer Sache. Und der Vorwurf, dass man streite, ist in persönlicher Beziehung nicht der erste Punct in der Reihe der Begriffe. Ursprünglich liegt nur ein Missverhältniss vor. Dies nicht zu vermeiden, sondern im Streite fortzufahren, ist zwar schon ein persönlicher Vorwurf, wofern nicht andre Gründe hinzukommen; aber noch kein Vorwurf des Unrechts, sondern der innern Unfreiheit; wobei es jedoch nicht auf Einen Grund allein, sondern auf die ganze Einsicht jeder Person ankommt. Erst nachdem irgendwie der Streit durch Ueberlassung, gleichviel ob von einer oder von beiden Seiten, geendigt worden, beginnt das Recht als Gegentheil des Unrechts, welches demjenigen zur Last fallen würde, der wider die geschehene Ueberlassung den Streit von neuem erhöbe.

Warum führt nun diese einfachste Betrachtung nicht gleich auf das Urrecht zu leben, gesunde Glieder zu haben u. dergl.? Darum nicht, weil im allgemeinen Begriffe des Streits, von welchem man ausging, noch nicht die Bestimmung enthalten war, dass vom Gegenstande des Streits der Eine ablassen könne, der Andre aber nicht.

§. 108.

Hieran knüpft sich noch eine andre Bemerkung. Die Frage, ob die Möglichkeit, ja die Leichtigkeit, den Streit zu meiden, auf beiden Seiten gleich oder ungleich sei, lässt sich schon nach dem was so eben erinnert worden, aus dem Gebiete des Rechtlichen nicht verbannen. Hat man aber einmal den Gedanken der Ungleichheit (z. B. unter Reichen und Armen) ins Auge gefasst, so begegnet nicht selten, dass die Schwierigkeit den Streit zu vermeiden, verwechselt wird mit derjenigen Ungleichheit, welche von der *aequitas*, der Billigkeit, das Gegentheil ist.

Begriffe zu verwechseln, ist allemal wider die Wissenschaft; aber verschiedene Begriffe zu verbinden, ist oftmals grosser Gewinn, wo die Trennung Einseitigkeiten erzeugt hatte, die vielleicht ihrerseits wiederum die Untersuchung in eine fremde Bahn lenken.

Verfolgt man das eben erwähnte Beispiel; so gehört die Unbilligkeit, dass die Zugeständnisse der Armen an die Reichen nicht gegenseitig gleich vergolten werden, nicht in die reine Rechtslehre; sondern diese lässt nur die Gefahr des Streits erblicken, welcher durch Hunger, durch Noth aller Art könnte herbeigeführt werden. Dann läuft aber die Betrachtung dieser Gefahr weiter fort. Auch von der andern Seite ist Gefahr, und zwar nicht bloss vom Widerstande der Reichen, sondern von Largitionen der Reichsten an die Armen, wobei der Mittelstand das Opfer werden würde. So geräth man in historisch-politische Betrachtungen, zu welchen die reine Rechtslehre, obgleich sie der vorbeugenden Massregeln erwähnen muss, doch eben so wenig übergehn wollte als zur Moral.

Erste Anmerkung zum zweiten Abschnitte.

VOM STRAFRECHTE.

Ein Hauptgegenstand ist im Vorigen übergangen worden, theils um den Zusammenhang des Verwaltungssystems mit der Rechtsgesellschaft ins Licht treten zu lassen, theils weil dem Strafrecht eine eigene historische Zusammenstellung der Meinungen gebührt, wovon jetzt eine kurze Probe folgen soll. In den naturrechtlichen Schriften findet dasselbe seinen Platz, weil es nur von der Staatsgewalt kann ausgeübt werden; allein die naturrechtliche Behandlung desselben leidet an unvermeidlicher Einseitigkeit. Zuvörderst mag erinnert werden an das oben (§. 62) gelegentlich Bemerkte, dass absichtliches Wehethun durch erkünstelte Noth auch dann Strafe verdient, wenn es Niemandes Recht kränkt. Hierin zeigt sich die vom Recht unabhängige Idee der Billigkeit. Man könnte dabei die Frage erheben: ob es nicht oftmals nothwendig sei, wehe zu thun, um wohl zu thun; wie man Unkraut ausreissen muss, wo gutes Gewächs gedeihen soll. Die Antwort ist sehr leicht diese: das absichtliche Wehethun verdient Strafe und das absichtliche Wohlthun verdient Lohn; beides hebt sich auf im Falle der Gleichheit; das Uebergewicht des Wohlthuns erst ist verdienstlich. Darauf hat zu achten, wer Wohl aus Wehe erzeugen will; auch wo er nicht Rechte kränkt, die ihm ein solches Verfahren verbieten würden.

Grotius hat das Strafrecht sehr sorgfältig behandelt.* Die wesentlichsten Fragepuncte kommen bei ihm gleich Anfangs in richtiger Ordnung zur Sprache. *Inter ea quae natura ipsa dictat licita esse et non iniqua, est hoc, ut qui male fecit, malum ferat. Poenae, quae proprie ita nominatur, hoc inest, ut delicto reddatur.* Weiterhin: *qui punit, ut recte puniat, ius habere debet ad puniendum;* mit dem nicht ganz genauen Zusatze: *quod ius ex delicto nocentis nascitur;* aber verbessernd: *qui deliquit, sua voluntate se videtur obligasse poenae, quia crimen grave non potest non esse punibile.* Dann noch ferner die höchst nöthige Bestimmung: *Sed huius iuris subiectum (id est: cui ius debetur) per naturam ipsam determinatum non est; dictat enim ratio, maleficum posse puniri, non autem quis punire debeat.* Hiemit hängt eine spätere Zurückweisung derer zusammen, welche das Strafrecht auf die Grenzen der Jurisdiction und auf Schutz der Unterthanen beschränken. Die Staatsgewalten strafen, *non proprie qua aliis imperant, sed qua nemini parent.*** (Eigentlich wiefern sie geeignet sind, einen von der Individualität unabhängigen, nur von der Idee geleiteten Willen darzustellen.) Der Schuldige kann dagegen vom Gleich-Schuldigen nicht gestraft werden (weil die Auctorität der Idee in ihm aufgehoben ist).

Erst nachdem diese nothwendige Grundlage vor Augen liegt, folgt die *altera quaestio de fine poenis proposito. Nam quae diximus hactenus, id duntaxat ostendunt, nocentibus iniuriam non fieri, si puniatur. Inde vero non sequitur, omnino puniendos: neque id verum est: poena non irascitur, sed cavet. Liquet, ab homine hominem non recte puniri tantum puniendi causa;*** quae igitur utilitates rectam faciant poenam, videamus.* Und nun hütet sich Grotius wohl, etwa nur einen einzigen Zweck der Strafe aufzustellen, welches die richtig eingeleitete Untersuchung sogleich würde verdorben haben.

Subtilius ista examinanda sunt. Dicemus ergo, in poenis respici aut utilitatem eius qui peccarit, aut eius, cuius intererat, non peccatum esse, aut indistincte quorumlibet. Ad horum trium finium primum pertinet poena, quae hoc agit, ut eum qui peccavit reddat meliorem. Diese Strafe hat enge Grenzen. Die zweite, für

---

* *De iure b. et p. lib.* II, *cap.* 20.

** *l. c.* §. XL.

*** Zu vergleichen prakt. Philos. I Buch, 9 Cap.

den Beschädigten, sorgt, *ne posthac tale quid patiatur, aut ab eodem, aut ab aliis. Ne qui laesus est, ab eodem malum patiatur, tribus modis curari potest: primum, si tollatur qui deliquit, deinde si vires nocendi ei adimantur, postremo si malo suo dedoceatur delinquere, quod cum emendatione de qua iam egimus, coniunctum est. Ne ab aliis laedatur qui laesus est, punitione non quavis sed aperta et conspicua, quae ad exemplum pertinet, obtinetur.* Die dritte bezweckt: *ne qui uni nocuit, aliis noceat, aut ne alii impunitate illecti aliis quibusvis molesti sint*; mit ähnlichen Nebenbestimmungen wie zuvor. Endlich der wichtige Zusatz: *omnes fines cessare oportet, ut poenae locus non sit.* Und die Grenzbestimmung: *actus mere interni, etiamsi ad notitiam aliorum perveniant, puniri ab hominibus non possunt. Id tamen non obstat, quo minus actus interni, quatenus in externos influunt, in aestimationem veniant non sui proprie sed actuum externorum, qui inde meriti sui accipiunt qualitatem.* Ob Grotius hier den Unterschied zwischen Absicht als Ursache der sträflichen That, und Moralität dieser Absicht selbst (welche letztere, für sich betrachtet, keineswegs in die Berechnung der Straffälligkeit hineingehört) scharf gefasst habe, mag zweifelhaft sein. Verwechselungen in diesem Puncte sind so häufig, dass man von ihm wohl eine ausführliche Auseinandersetzung hierüber erwarten könnte; dergleichen übrigens nach genauer Bestimmung der Idee der Billigkeit nicht mehr nöthig ist. Nahe genug kommt er etwas weiter hin dem wesentlichen Puncte, indem er sagt: *puniendi non sunt actus oppositi virtutibus, quarum natura coactionem omnem repudiat, in quo genere sunt misericordia, liberalitas, gratiae relatio*; Tugenden, worauf die Idee der Billigkeit (in ihrer ursprünglichen Gestalt) nicht passt, *daher* auch auf ihre Gegentheile nicht der Begriff der Strafe.

Auch die Frage von Strafen vor oder nach dem Gesetz bleibt bei Grotius nicht unberührt. Er kommt darauf, indem er den stoischen Satz: der Weise dürfe nicht verzeihen, zurückweiset. *Poena potest esse non debita, sed licita tantum. Atque id verum esse potest tum ante legem poenalem, tum post eam positam. Naturaliter qui deliquit in eo statu est, ut puniri licite possit: sed non ideo sequitur, debere poenam exigi: quia hoc pendet ex connexione finium cum poena. Maior difficultas esse videtur post legem poenalem, quia legis auctor aliquo modo legibus suis obligatur, sed hos diximus verum esse quatenus auctor legis ut pars civi-*

tatis ipsius personam atque auctoritatem sustinet. Causae autem liberandi a poena legis solent esse, aut intrinsecae, cum si non iniusta dura tamen est poena ad factum comparata, — aut extrinsecae, ex merito aliquo aut alia re commendante, aut etiam spe magna in posterum.

Was das Maass der Strafe anlangt: *puniendus nemo ultra meritum: intra meriti modum magis aut minus pro utilitate.* Weiterhin folgt die Bemerkung, dass dies den Gesetzgeber nicht hindere, auf Zeit und Umstände, auf Gefährlichkeit und Beispiel Rücksicht zu nehmen (d. h. auf die Verpflichtungsgründe, die Ruhe und das Wohl der Gesellschaft schärfer im Auge zu behalten).

Mit diesen wahrhaft vortrefflichen Entwickelungen des Grotius vergleiche man nun einige neuere Proben.

Erste Einseitigkeit. Kant, in seiner Unzufriedenheit mit Beccaria, will Bestrafung des Verbrechers *nur* darum, weil er verbrochen hat. So würde die Billigkeit, anstatt das begrenzende Princip abzugeben, selbst die Triebfeder der Strafe: ja er treibt das vermeinte *ius talionis* so weit, dass es nicht bloss die Quantität, sondern sogar die Qualität der Strafe angeben solle. * Aber Recht und Billigkeit sind zweierlei; und es giebt eben so wenig ein Recht *der* Vergeltung, als eine Vergeltung *des* Rechts, oder ein Recht *des* Wohlwollens und ein Recht *der* Vollkommenheit. Keine praktische Idee steht im Genitiv der andern.

Zweite Einseitigkeit. Fichte verlangt einen Abbüssungsvertrag, d. h. gegenseitige Nachsicht aller Staatsbürger, die es zu einer Rechtswohlthat macht, dass man sich strafen lasse, um nicht durch Verbrechen und schon durch Vergehen *vogelfrei* zu werden. ** Das ist die Folge der falschen Lehre, dass alles Recht gegenseitig bedingt sei, und dass jede Verletzung des Bürgervertrags den Verlust *aller* Rechte des Verletzenden als Bürgers *und als Menschen* herbeiführe. Der Satz: es soll kein Streit sein, sagt gerade im Gegentheil: man soll den Streit, wenn er in Einem Puncte entstand, wie ein Feuer betrachten, das gelöscht werden muss, damit es nicht um sich greife.

Dritte Einseitigkeit. Schleiermacher meint, ethisch betrachtet seien Strafe und Belehrung Eins und dasselbe, und nur der

---

* *Kant's* Rechtslehre, zweiten Theils erster Abschnitt.

** *Fichte's* Naturrecht, II Th. S. 96. [Werke, Bd. III, S. 261]

Methode nach unterschieden; die Aufgabe sei nur, die Anwendbarkeit einer jeden zu bestimmen. * Da ist also von Vergeltung nicht die Rede; und die Strafen werden sich sehr vermindern, weil viele Verbrecher weder nach der einen noch nach der andern Methode sittlich umgeschaffen werden können, während die jetzt gewöhnlichen Strafen sich nur selten darauf einlassen, in dem Verbrecher selbst einen Zweck zu erreichen; vielmehr die öffentliche Sicherheit schon soviel Sorgfalt und soviel Aufwand erfodert, dass die Gesellschaft sich dadurch nicht wenig belästigt findet.

Vierte Einseitigkeit. Feuerbach sucht den Rechtsgrund der Strafdrohung in der Verbindlichkeit des Staats, die Rechte Aller zu sichern; und den Zweck der Strafe in der Abschreckung Aller von Rechtsverletzungen. Rechtliche Wiedervergeltung (meint er) reducire sich auf *moralische* Vergeltung. ** Dabei wäre zu fragen, ob etwa die Tugend solle bezahlt, das Laster durch irgend eine Busse aufgewogen werden? Nur zu oft verirrt sich der Begriff der Vergeltung dahin, wo gar keine Vergeltung möglich ist, wo vielmehr nur das reine Lob und der reine Tadel der Gesinnung Platz findet. Lohn und Strafe sind äussere Handlungen, die auf Gesinnungen nur in soweit passen, als Erfolge derselben äusserlich hervorgetreten sind. Hier aber ist denn auch wirklich die Sphäre der Strafe, und des Zwanges, welche der blosse Rechtsbegriff nicht würde geschaffen haben.

Die traurige Nothwendigkeit, Rechte durch Zwang zu schützen, bricht sich Bahn durch alle Theorieen; und die Einseitigkeit, nur hierauf sehen zu wollen, ist die natürlichste von

---

* *Schleiermacher*, Krit. d. Sittenl., zweites Buch, gegen Ende des zweiten Abschnitts. An dieser Stelle findet sich eine Anführung Kant's, welcher auf die Strafwürdigkeit des Menschen vor Gott das Verbot gründen soll, dass keiner dürfe Strafe verhängen über den Andern. Bekannt ist jedoch, dass gerade im Gegentheil Kant's Rechtslehre eine berühmte Stelle enthält, nach welcher sogar ein auswanderndes Volk den letzten im Gefängnisse befindlichen Mörder noch vorher müsste hinrichten lassen, damit die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, welches auf diese Bestrafung nicht gedrungen hätte.

** Wegen einiger andern Einseitigkeiten kann vorläufig *Pölitz* (Staatswissenschaft, erster Band, Staatsrecht §. 47 u. s. f.) nachgelesen werden; womit zu vergleichen *Feuerbach's* Lehrb. d. peinl. Rechts §. 16, 17, 18. In diesem letztern Buche findet man zugleich sehr zahlreiche literarische Nachweisungen.

allen. Möchte man denn wenigstens bedenken, dass Todesstrafe und lebenslängliches Gefängniss die seltensten Strafen sind; dass nach jeder andern Strafe eine Zeit folgt, wo der Gestrafte in dio Gesellschaft zurückkehren muss; und dass er nun eine neue Unsicherheit in die Gesellschaft zurückbringt, die oftmals grösser ist als die frühere; endlich dass sich das Quantum dieser Unsicherheit bei weitem nicht bloss nach den schon begangenen, schon entdeckten und bestraften Verbrechen schätzen lässt. Mögen also diejenigen, welche bei der Sicherung der Rechte bloss an Abschreckung, und bei der Abschreckung bloss an Strafen des Staats denken, sich fragen, ob ihre Theorie fertig ist, oder ob etwan aus ihrem Princip noch etwas Weiteres folgt? Wollen sie *Sicherheit* durch Zwang, ohne Rücksicht auf Vergeltnng, so wird ihre Theorie einen polizeilichen Umfang durch unvermeidliche Consequenz erlangen, wovor sie selbst erschrecken müssen.

Die Geschichte lehrt, dass sich das ganze System der Strafen unausbleiblich nach den Culturstufen abändert. Früher sind die Strafen hart, aber auf wenige Klassen von Vergehungen; später mild, aber ausgedehnt und vielfach drückend.

Gegen das Ende wird noch eine Bemerkung über die Wirkung der Strafen vorkommen (§. 179).

Zweite Anmerkung zum zweiten Abschnitte.

ÜBER DIE ARTEN DER VERTRÄGE.

Verlangt man Einzelnheiten, so sind naturrechtliche Schriften von Juristen aufzusuchen, welchen sich eine grosse Mannigfaltigkeit vorkommender Fälle weit häufiger darbietet, als den philosophischen Schriftstellern. Mit einiger Vorsicht, bald in Bezug auf Logik, bald auf die Ideen, wird man die Darstellungen der Juristen zu benutzen haben. Nur wenigo Proben mögen hier Platz finden, und zwar aus dem Naturrecht von Droste-Hülshof; einem der neuesten, und der sorgfältigsten in der genauern Zergliederung einzelner Lehren.

1) Er giebt eine Uebersicht der Verträge, die er eintheilt nach drei Momenten: Gegenstand, Form, Wirkung. Es war leicht sich zu erinnern, dass der Wirkung die Ursache gegen-

über steht; alsdann hätte sich die wichtigste aller Unterscheidungen gefunden; nämlich die in willkürliche und nothwendige Verträge mit der Nebenbemerkung, dass ein Vertrag, von verschiedenen Seiten aufgefasst, zum Theil willkürlich, zum Theil mehr oder weniger nothwendig sein kann. Sehr Vieles, was auf stillschweigende Uebereinkunft, auf natürliche Erwartung, auf Motive, die Einer beim Andern voraussetzen durfte, zurückzuführen ist, fällt in eine von Droste-Hülshof selbst aufgestellte Klasse, nämlich in die der nicht förmlichen Verträge, welche er den schriftlichen und mündlichen gegenüber stellt. Solche beruhen auf nothwendigen oder wenigstens auf so bekannten Ursachen, dass man glaubt sich darüber nicht einmal aussprechen zu dürfen. Auf diese Weise wächst jeder in den Staat hinein, und es wird für bekannt angenommen, dass er sich den Gesetzen desselben unterworfen hat, weil er sonst nicht würde darin bleiben können. Und aus Verträgen, die Anfangs willkürlich waren, entstehen oftmals Folgen, derenwegen ihre Fortdauer so wichtig wird, dass auch gegenseitige Einwilligung nicht mehr hinreicht, sie aufzuheben; so bei der Ehe. Kenntniss der Umstände, der Geschichte, der Natur der Dinge muss in solchen Fällen hinzu kommen, damit der Rechtslehrer sich nicht in leeren Begriffen des Willkürlichen auch dann noch herumtreibe, wenn schon längst Ursachen vorhanden sind, um der Willkür, die für sich allein ins Ungereimte fallen würde, eine bestimmte Richtung zu geben. Schwierigkeiten, welche entstehen, wofern solche Ursachen sich zu spät fühlbar machen, geben Stoff zu Betrachtungen für Politik und Gesetzgebung, denen es zukommt, vorbeugende Einrichtungen zu treffen.

2) Die Eintheilung in Rücksicht auf die Wirkung, in einseitige, zweiseitige, bedingte, entgeltliche, unentgeltliche, unbedingte, Modalverträge, ist logisch fehlerhaft, da ihre Glieder sich nicht einmal ausschliessen, viel weniger der Begriff der Wirkung darin vestgehalten, und weder an einen bestimmten Theilungsgrund, noch an Vollständigkeit der Glieder zu denken ist. Das Mindeste, was hier musste gesagt werden, besteht darin, dass zweiseitige allemal bedingt sind, nämlich durch volle gegenseitige Leistung; (sonst zerfiele der Eine Vertrag in zwei einseitige;) dass aber in allen Fällen, wo die Leistungen nicht gleichzeitig vollendet sind, Gewagtes etwas im Vertrage liegt, sobald wegen unerwarteter Umstände ein Theil der noch unvollendeten

Leistung von der einen Seite nicht vollführt, oder von der andern nicht angenommen werden kann. Wer hat nun gewagt, und wer soll den Schaden tragen? Hier scheint zwar derjenige am meisten gewagt zu haben, der zuerst die Leistung vollendete. Allein mit Sicherheit wird sich schwerlich im allgemeinen etwas Genügendes vestsetzen lassen, wo nicht positive Gesetze die Auslegung des Vertrags im voraus bestimmt haben.

3) Wenn in Ansehung des Gegenstandes die Verträge zerfallen in sachliche, persönliche, accessorische: so fragt sich zuerst, ob die accessorischen (Pfand, Bürgschaft, Conventionsstrafe, Erlassungsvertrag, Novation, Aufhebungsvertrag, Delegation, Cession,) allemal als trennbar von den Hauptverträgen können angesehen werden? Falls man nämlich dies annimmt: so müssen die Hauptverträge unverändert bestehen, auch wenn in Ansehung der accessorischen etwas verfehlt würde. Sind aber die accessorischen Verträge untrennbare Bestimmungen der Hauptverträge, so gehört ihre Erfüllung zur vollständigen Leistung, und falls sie von einer Seite verletzt werden, ist alsdann auf der andern Seite gestattet, vom Vertrage abzugehen, aus dem Rechtsgrunde der nicht erfüllten Bedingung. — Man sieht, dass hier alles darauf ankommt, die Totalität dessen zu bestimmen, was untheilbarer Gemeinwille beider Contrahenten sein soll.

4) Nachdem die sachlichen Verträge weiter getheilt sind in solche, die das Eigenthum selbst, und die den Gebrauch des Eigenthums betreffen, sollen die erstern zerfallen in Schenkung, Tausch, Kauf, Darlehn, Zinsvertrag, und Büoherverlag. Gerade der letzte allein wird von Droste-Hülshof ausführlicher behandelt, und zwar um gegen die gewöhnliche Meinung zu behaupten: dass die Unrechtmässigkeit des Nachdrucks nicht für alle Fälle aus rechtsphilosophischen Gründen zu beweisen sei. „Wenn (sagt er) Jemand dadurch, dass er etwas thut, was für sich keine Rechtsverletzung ist, die Ursache wird, dass ein Andrer einen Gewinn nicht zieht, so ist dies so wenig eine Rechtsverletzung, als man rechtlich verpflichtet ist, Andern Gewinn zu verschaffen." Auch soll Kant, welcher dem Schriftsteller ein Recht beilegt, zu fodern, dass Niemand seine Rede zum Publicum anders als in seinem Namen halte, darum den rechten Punct nicht getroffen haben, weil ja der Nachdrucker nicht für seine Erfindung ausgiebt was er nachdruckt.

Nun ist der Gewinn, welchen der Verleger durch den Nach-

druck *vielleicht* einbüsst, eine so schwer zu bestimmende Grösse, dass dessen Entwendung unmittelbar einen vesten Punct der Betrachtung darzubieten nicht im Stande ist. Aber die Natur des Buchhandels ist so bekannt, dass, wenn der Verleger in jedem verkauften Exemplar wirklich die Bedingung, nicht nachzudrucken, ausgesprochen hätte, er nichts Neues sagen würde. Vollends jetzt, da laut genug von allen Seiten über Nachdruck geklagt worden, weiss man den Willen der Verleger, und kennt den Streit, welchen der Nachdrucker gegen die Verkaufsbedingung erhebt. Man weiss ferner, dass der Schriftsteller anständige Bedingungen, (wohin besonders genaue Correctur gehört,) mit persönlichem Vertrauen zu seinem Verleger eingeht, und dass er nicht gesonnen ist, in der unanständigen Gesellschaft dessen zu erscheinen, der sich eines übel berüchtigten Gewerbes nicht schämt. Es möchte also wohl vergebens sein, in einem Naturrechte den Nachdruck zu vertheidigen.

5) Die persönlichen Verträge sollen sein: Versprechen, Dienstvertrag, Mandat, Depositum, Gesellschaftsvertrag. Dass auch hier die logische Feile mangelt, zeigt schon das erste Glied, da in dessen Umfang alle Verträge fallen.

Der Hauptpunct aber ist hier der Gesellschaftsvertrag, bei welchem, auf die Staatslehre vorbereitend, Droste-Hülshof schon das *pactum unionis* und *ordinationis* erwähnt, welches an sich ganz richtig ist. Allein die weitere Auseinandersetzung schiebt Rechte und Willen vor, wo von Zwecken und Meinungen zu reden war. Durch vereinte Kräfte gemeinschaftliche *Rechte* zu *befördern* — dieser Ausdruck passt nicht einmal auf eine Handelsgesellschaft, welche nicht Rechte, die schon vorhanden seien, befördern, sondern Gewinn, der noch nicht da ist, erwerben will. Auch eine kirchliche Gesellschaft denkt im gemeinsamen Gottesdienste nicht an Rechte, sondern sie denkt demüthig an Gott; und eine gelehrte Gesellschaft denkt an die Wissenschaft, die von keiner Willkür abhängt. Jener Ausdruck aber erinnert an Rechte, die als Güter sind betrachtet worden, gemäss der bekannten, in den Naturrechten gewöhnlichen Auffassung (§. 91). Wenn nun auch dies noch nicht einen falschen Weg, sondern nur erst eine falsche Richtung der Gedanken verräth, so ist dagegen bedeutender die Erklärung über den Verfassungsvertrag; er könne enthalten:

1) dass der gemeinschaftliche Wille aller Einzelnen,

2) der Wille der Mehrheit,

3) der Wille einer bestimmten Minorität,

4) der Wille eines bestimmten Einzelnen die rechtlich möglichen Mittel für den Gesellschaftszweck wählen und anwenden, d. i. den gesellschaftlichen Gesammtwillen bestimmen solle. In der ersten Weise entscheide der *wahre* Gesammtwille. Das schon führt auf die Frage: ob denn in den andern Weisen *nicht* der wahre, sondern ein untergeschobener Gesammtwille entscheide, und hiemit die Gesellschaft ihrem wahren Wesen nach verschwunden sei? Was die zweite Weise anlangt: so wird die Mehrheit in absolute und relative unterschieden. Es wird erinnert an die bekannte Schwierigkeit, dass oftmals nicht bloss über Ja und Nein abzustimmen ist, sondern eine Menge von möglichen Entscheidungen zugleich vorliegt; daher es leicht begegnet, dass diejenige, welche die meisten Stimmen für sich hat, doch immer nur eine Minorität gegen die Menge der andern unter sich getheilten Stimmen bildet. Dies nun hätte benutzt werden können und sollen, um begreiflich zu machen, dass man, um höchst ermüdenden und zeitraubenden Berathungen zu entgehen, sich lieber geradezu einer Minorität unterwirft.* Ueberhaupt aber ist das Sprichwort: wieviel Köpfe, soviel Sinne, der nächste Erklärungsgrund des allgemein gefühlten Bedürfnisses, dem Angesehenen zu folgen, woraus der freiwillige Gehorsam gegen die Staatsgewalt entspringt.

Aber der Hauptfehler jener Darstellung (und vieler ähnlichen) liegt in dem Begriff des *pactum ordinationis*. Man mag einstweilen das *pactum subiectionis*, was beim Staate hinzukommt, ganz und gar bei Seite setzen; man mag überdies, um vorläufig die Begriffe zu ordnen, von den praktischen Ideen ganz hinwegsehen; man mag demnach das *pactum unionis* als Sache

---

* Gesetzt, die Anzahlen der Stimmen für sieben vorliegende mögliche Entscheidungen seien, von der grössten Zahl angefangen, nach der Folge der Buchstaben, *a, b, c, d, e, f, g*. Zeigt nun die erste Stimmensammlung, dass *f* und *g* gewiss keinen Anwachs zur Mehrzahl erlangen können, so fragt sich für die zweite Stimmensammlung, ob nicht schon $e + f + g$ eine Mehrzahl ergeben könne? Man muss also, um ohne Sprung fortzugehn, in solchem Falle zunächst über fünf Meinungen abstimmen lassen. Dies zur Andeutung der Weitläufigkeit, wohin das Aufsuchen der wahren Majorität führen kann. Ohnehin ändern sich die Meinungen während des Abstimmens.

einer ganz ungebundenen Willkür betrachten. Nun aber entsteht eine klare Ungereimtheit, wenn man das *pactum ordinationis* noch einmal als Werk der blossen Willkür, und jene Abstimmung als ein Aufsuchen des gemeinsamen Willens ansieht. Das Wollen war abgethan, indem ein gemeinsamer Zweck das *pactum unionis* knüpfte. Die Frage ist von jetzt an nach den Mitteln und Hindernissen, die für oder wider das Gewollte wirken können. Diese Mittel und Hindernisse liegen in der Natur der Dinge, der vorhandenen Kräfte; es kommt darauf an sie zu erkennen. Besässe Jemand eine zuverlässige Erkenntniss, so wäre an ein *pactum ordinationis* gar nicht zu denken; die Gesellschaftsglieder müssten ihm, so gewiss sie den Zweck wollen — und *in sofern*, als sie bereit sind denselben auch dann noch zu wollen, wenn er Opfer und Anstrengungen fodert, unbedingt Folge leisten. An die Stelle einer zuverlässigen Erkenntniss tritt in der Wirklichkeit die Meinung. Behauptet jeder von den Mitteln und Hindernissen des Gesammtzwecks eben so viel zu verstehen, als jeder Andere: dann giebt es viele Meinungen, *Vota*, Abstimmungen; und was heraus kommt, ist weder Majorität noch Minorität des Willens, sondern der Meinung. Dies würde vollkommen klar sein, wenn das Wollen des gesellschaftlichen Zweckes ein absolutes Wollen wäre; aber die Opfer nnd Anstrengungen, zu denen man sich entschliessen soll, machen daraus ein bedingtes; und deshalb, in Verbindung mit der Abneigung, eigne Einsicht geringer zu schätzen als fremde, mischt sich wieder das Wollen ins Meinen; welches, wenn sich dies schon bei der Errichtung der Gesellschaft zeigt, ein besonderes *pactum* wegen der ersten Anstellungen, Geschäftsordnungen u. s. w. ergiebt. Für die Staatslehre ist dies besonders deswegen wichtig, weil es erklärt, weshalb für die Staatsgewalt so nöthig ist, für den Mittelpunct der reifsten, geprüftesten Einsichten zu gelten.

DRITTER ABSCHNITT.

ANALYTISCHE BELEUCHTUNG DER MORAL.

ERSTES CAPITEL.

Vom Umrisse der Moral.

§. 109.

Es trifft sich gerade, dass wir von dem kurz zuvor erwähnten Verwaltungssystem (§. 102—106) in der Reihe der praktishen Ideen füglich weiter gehn, und das demselben sich anschliessende Cultursystem auch hier folgen lassen können. Denn so gross ist die Confusion, welche aus Mangel gehöriger Unterscheidung der praktischen Ideen entstand, dass man vielfältig von *dem* Puncte aus, welcher in der Ideenlehre die neunte Stelle einnimmt, den ganzen Kreis der Moral hat beschreiben wollen.

Ragte unter den Schriften über Moral eine ältere systematische so hervor, wie des Grotius Werk in Ansehung des Naturrechts; so würde die Analyse, um aus Aelterem das Neuere erklärlich darzustellen, auch die Moral nach Art des vorigen Abschnitts zu behandeln haben. Allein die Werke des Platon und Aristoteles, welche hier den Anfang der wissenschaftlichen Bearbeitung machten, sind für den jetzigen Zweck nicht systematisch genug; und die Arbeiten der Stoiker sind uns nicht hinreichend bekannt, um von ihnen auszugehen. Dennoch können sie einigermaassen zur Stütze dienen. Schon Kant stellte Wolff und die Stoiker dergestalt zusammen,* dass er ihre Sittenlehren als dem Princip der Vollkommenheit angehörig bezeichnete. Schleiermacher, nicht wenig Tadel über Kant ergiessend, dass er nicht habe verstehen können, Voll-

* *Kant's* Kritik der praktischen Vernunft §. 8, Anmerkung 2.

kommenheit sei in praktischer Bedeutung etwas Anderes, als Tauglichkeit zu allerlei Endzwecken, erklärt dagegen Vollkommenheit als *Vollständigkeit eines Dinges in seiner Art.** Hier leuchtet nun sogleich ein, dass die Art des Dinges als bekannt muss vorausgesetzt werden, wenn man nach diesem Begriffe Alles das beurtheilen soll, was an einem solchen Dinge zu loben und zu tadeln sein kann. Vollständigkeit in seiner Art ist eben deshalb kein Princip, sondern ein unbestimmter Ausdruck, hinter welchem sich die Unwissenheit in Ansehung der Art des Dinges verstecken kann. Abstrahirt man dagegen ganz von der Frage nach der *Art*, so bleibt Vollständigkeit ein Lob in Bezug auf die vollgewordene Zahl und *Grösse*. Fasst man hinwiederum diese *Art des Lobes* in ihrer ganzen Ausdehnung: so findet sich, dass überhaupt, wo die Beschaffenheit des Dinges bei Seite gesetzt wird, Grösseres und Kleineres lobend und tadelnd kann verglichen werden, wie dies aus der allgemeinen praktischen Philosophie bekannt ist.

Weit hievon abgehend, zieht Schleiermacher nicht bloss die Zusammenstimmung des Zufälligen mit dem Wesentlichen, sondern auch die Vollkommenheit eines Kunstwerks herbei; und meint nun: hätte Kant hieran gedacht, so hätte sich ihm ein eigenthümlicher und tieferer Sinn enthüllen müssen, in Beziehung auf welchen dieser Ausdruck leicht der ächteste ethische sei, weil er der Wahrheit nach unmittelbar auf den Gedanken des *Ideals* hinweise.

Das Ideal ist freilich nicht die ursprünglich-einfache Idee der Vollkommenheit; wohl aber kann man das von ihr abgeleitete Cultursystem als ein Ideal ansehn.

Da nun die Stoiker, Wolff, und Schleiermacher, verschieden wie sie übrigens sind, sich doch um dieses Ideal herum gruppiren, so lässt sich annehmen, dass sie Alle, und mit ihnen vielleicht die Mehrzahl der Moralisten, den in seiner Art vollständigen Menschen als den sittlichen betrachteten, natürlich mit dem Vorbehalt, eine Gesammtheit von Menschen an die Stelle zu setzen, wenn sich finden möchte, dass der Einzelne allemal unvollständig bleiben werde.

Man würde also, einer solchen Ansicht zufolge, den Umriss

* *Schleiermacher* Kritik der Sittenlehre; erstes Buch, erster Abschnitt, gegen die Mitte des Abschnitts.

der Moral besitzen, wenn man den vollständigen Menschen zeichnen könnte.

§. 110.

Schleiermacher's Meinung, dass nur die Gesammtheit des menschlichen Geschlechts der wahre und eigentliche Ort des höchsten Gutes sei, würde auch die Meinung des Cultursystems sein, wenn das Cultursystem sich einbilden dürfte, die ganze Moral zu bestimmen. Und wenn er, mit den Stoikern und mit Fichte sich entzweiend (wegen der, ihnen Schuld gegebenen, Beschränkung eines Naturtriebes, von welchem sie doch den Anlauf zur Thätigkeit erwarteten,) — eine lebendige und bildende Kraft will, hingegen die Beschränkung von aussen verwirft: * so hat auch dieser Gedanke seine rechte Stelle im Cultursystem; nur muss er folgende Bestimmung annehmen.

Wo nur die Grösse in Betracht kommt, da erhöhet jeder Zusatz den Werth; jeder Mangel bringt Verlust am Werth. Je mehr Kraft und Regung derselben, desto besser; wo eine Thätigkeit auf fremdartigen Antrieb erfolgt, da ist der Verlust am Werthe desto grösser, je mehr der Mensch ungern handelt. Unmittelbares Interesse ist Kraft; was für fremdes Interesse geschehn muss, ist Last. ** Da gleichwohl Mittel zu Zwecken nöthig sind (schon im Verwaltungssystem): so scheidet sich Nützliches vom *an sich* Werthvollen sowohl bei Kenntnissen als bei Uebungen, welche zwiefache Eintheilung das Cultursystem zur Uebersicht bringt, besonders wenn noch der Unterschied der Körperübungen von den Künsten hinzukommt.

§. 111.

Denkt man sich die verschiedenen Individualitäten der Menschen einstimmend mit den Geschäften, und die Erziehung als vermittelnd und sichernd diese Einstimmung: so liefert das Cultursystem eine Zeichnung der Gesellschaft, wofern es alle Geschäfte umfasst, die zusammenwirkend ein selbstständiges Ganze ergeben. Alsdann ist die Gesellschaft um desto besser, je mehr in ihr jeder sein Werk mit Lust treibt, und je genauer jeder mit Allen in Verbindung steht. Die Lust nämlich ist

* *Schleiermacher's* Krit. d. Sittenl. a. a. O. etwas weiterhin.

** Der Begriff des Interesse ist für die Pädagogik wichtig, und kann für jetzt derselben überlassen bleiben.

hier die Probe der Kraft; das Lob der Kraft aber darf nicht verwechselt werden mit dem Streben nach Genuss.

Hieraus ist zu verstehen, wie Schleiermacher behaupten konnte, die Ethik sei nichts anderes als systematische Analyse des höchsten Gutes; zu welchem aber das Gesetz nicht fehlen dürfe; auch nicht der Weise; weil sonst der Inbegriff desselben als ein zufällig und äusserlich Entstehendes erscheinen würde.*

§. 112.

Schleiermacher hat sich an Platon und Spinoza zugleich angeschlossen. Jener soll nach ihm zuerst das höchste Gut des Menschen, nämlich die Aehnlichkeit mit Gott, und dann erst die Regel des Verfahrens hiezu, — dieser umgekehrt zuerst das Gesetz, nämlich die Angemessenheit des jedem Handeln zugehörigen Gedankens, und hieraus erst das höchste Gut, nämlich die in jeder enthaltene Erkenntniss Gottes, gefunden haben.

Was bei Platon unmittelbar, nicht erst durch Deutung, zu finden war, das ist doch noch etwas Anderes. Es ist die Idee der beseelten Gesellschaft, oder die Idee der innern Freiheit angewendet auf die Gesellschaft.** Dieser müssen wir deshalb erwähnen, weil sie auf andere Weise als das Cultursystem, den Umriss der Moral zeichnet. Denn während das Cultursystem nach Fächern der Kraftäusserungen und der Virtuositäten zerfällt, setzt sich die beseelte Gesellschaft zunächst aus den Systemen des Rechts, des Lohns, der Verwaltung und Cultur zusammen. Fragt man weiter nach der Ausdehnung auf gegebenem Boden, welche jedes dieser Systeme sich schaffen soll, so erfolgen verschiedene Antworten. Rechts- und Lohnsystem wehren dem Streit, wo er zu besorgen ist; das Verwaltungssystem umfasst Güter und Uebel, wo, um sie zu erreichen und zu beseitigen, gemeinsame Thätigkeit nöthig ist; das Cultursystem geht vorzugsweise den Sprachgebieten nach. Hieraus ergiebt sich, dass die beseelte Gesellschaft nicht in veste Grenzen eingeschlossen sein kann; daher ihr Gegensatz gegen den Staat; dem ein geographisch bestimmtes Machtgebiet zukommt.

---

* *Schleiermacher* a. a. O. erstes Buch, im Anfange des zweiten Abschnitts.

** Im vierten Buche der Republik.

Anmerkung.

Jetzt blicke man zurück auf die Majestätsrechte des Staats. (§. 87.)

1) Wohin gehört das Regal der Posten,* der Landstrassen, überhaupt der öffentlichen Verbindungsmittel? Die Antwort im Sinne des Naturrechts würde lauten: zum Schutz der Rechte. Wogegen soll hier geschützt, und zwar mit Zwang geschützt werden? Etwa gegen das Unrecht, was Räuber verüben könnten? Gewiss; aber aus einer so einseitigen Ansicht folgt nicht, dass man Posten, wohl gar Schnellposten einrichten müsse; sondern es folgt nur, dass, *wenn* so etwas, übrigens gleichviel ob zweckmässig oder nicht, einmal existirt, es *alsdann* nicht der Plünderung preisgegeben sein darf. Hingegen die ursprüngliche Foderung, es solle Verbindungsmittel geben, hat mit dem Recht nichts zu thun. Die falsche Meinung, welche es dahin zieht, hängt an Rechten als Gütern (§. 91 und 92); während von Gütern, im gewöhnlichen Sinne, nämlich sofern sie Wohlsein hervorbringen, die praktische Philosophie nur in soweit affirmative Kenntniss nehmen darf, als sie das Wohlwollen billigt, also im Verwaltungssystem (§. 104 u. s. w.). Die Negationen, dass Güter keinen Streit hervorbringen sollen, und dass, wo Vergeltung gesucht wird, keine Ungleichheit der Güter statt finden darf, würden für sich allein keine Posten und Landstrassen hervorrufen. Aber auch das Verwaltungssystem ist nicht die eigentliche Stelle für die Mittel der Gedankenverbindung durch Briefe, und der Reisen, wodurch Personen aus der Ferne zu einander kommen. Sondern das Cultursystem ist es, welches unmittelbar auf Sprache gegründet, eben deshalb jede mögliche Erleichterung des schriftlichen und mündlichen Sprechens erfodert.** Nun sind die hiezu dienenden Posten und Landstrassen zugleich die Mittel zur Fortschaffung der Waaren; hiedurch gehören sie dem Verwaltungssystem. Und *nachdem* sie aus solchen Gründen schon da sind, müssen sie gegen Unrecht gesichert werden; also fallen sie *auch noch* der

* *Pölitz* (Staatswissensch. II. Bd. Finanzwissenschaft §. 52) spricht zwar mit Andern gegen das Postregal; aber ebenderselbe hat fruher (Staatswissenschaftslehre §. 31) deutlich genug die Nothwendigkeit gezeigt, dass der Staat das Postwesen *gestalten* müsse; und die Finanzfrage kommt *hier* gar nicht in Betracht.

** Praktische Philosophie I, 11.

Rechtsgesellschaft und dem Lohnsystem anheim. Fragt aber Jemand, wie denn dies Alles in Verbindung zu denken sei? so ist die Antwort: der ganzen gesellschaftlichen Einsicht (nach allen Ideen) soll die gesellschaftliche Wirksamkeit entsprechen; mit andern Worten, der Verbindungspunkt liegt in der Idee der innern Freiheit, sofern dieselbe auf die Gesellschaft ist bezogen worden. Und von dieser eben war im vorstehenden Paragraphen die Rede.

2) Wohin gehört das Regal der Münze? Wiederum müsste im Sinne des Naturrechts geantwortet werden: in die Klasse der Anstalten, welche verhüten, dass nicht Betrug in Zahlung und Tausch den Verkehr verderbe. Wieder eine einseitige Ansicht! Der Betrug ist nicht das Erste, was zu fürchten wäre, wenn es keine öffentlich geprüften Münzen gäbe. Sondern die ehrlichsten Leute könnten sich irren, und schon die Furcht des Irrthums würde sie bei jedem Tausch und jeder Zahlung in Verlegenheit setzen, wenn es darauf ankäme, die contractmässige Gleichheit der Werthe zu sichern.

3) Zu ganz ähnlichen Betrachtungen könnte ein sehr grosser Theil dessen, was zur Polizei gerechnet wird, veranlassen. Zu einiger Entschuldigung für die einseitige naturrechtliche Ansicht mag dienen, was oben (§. 87) von dem wachsenden Schutzbedürfniss ist gesagt worden. Allein der wohlgeordnete Staat wartet nicht mit heilsamen Einrichtungen, bis aus Mangel derselben Streit entstand, der alsdann rechtlich müsste geschlichtet werden. Er wartet nicht, bis man klagt, sondern er handelt gleich unmittelbar im Namen des öffentlichen Interesse, so oft man auch in den Naturrechten die *salus populi* vom Staatszwecke geschieden hat. Sein Handeln ist nicht bloss Zwingen, sondern grossentheils Schaffen, wenigstens Helfen. Und so gebührt es sich, denn der Staat ist keine blosse Rechtsgesellschaft, eben so wenig als das Recht auf dem Zwange beruhet; und nochmals eben so wenig als irgend ein Zwangssystem kann ausgesonnen, vollends realisirt werden, welches auch nur den rechtlichen Foderungen *volle* Sicherheit verheissen dürfte. Man muss sich, um an so etwas zu denken, unwissend gegen die bekanntesten Thatsachen stellen; es ist aber genug daran zu erinnern, dass auch unter dem Galgen gestohlen wird.

4) Wohin gehört das so höchst wichtige Recht der Aemter, der Beamten, ihrer Beaufsichtigung und Beförderung? Nicht



alle Beamten sind Richter; es giebt auch Geistliche, und öffentlich verpflichtete Aerzte. Welchen Zwang haben diese auszuüben? Welchen Zwang die, welchen die Sorge für öffentliche Gebäude obliegt? Nicht alle solche Gebäude sind Gefängnisse; es giebt auch Kirchen, Hospitäler, Magazine u. s. w. Und es gehört viel Zwang dazu, um solche Dinge in eine Zwangstheorie hineinzuzwingen; für deren Beurtheilung nicht einmal das Recht die richtige Ansicht darbieten kann, und die gleichwohl dem Staate angehören.

Diese Bemerkungen brauchen nicht verlängert zu werden. Man wird erwiedern, es sei noch nie dem Naturrecht eingefallen, die Politik zu verdrängen. Aber es ist ihm wohl eingefallen, unter den Majestätsrechten auch solche aufzuzählen, deren *wahren* Grund es nicht angab, und, *losgerissen von der Moral*, nicht angeben konnte.

Vom Majestätsrechte, eine Rangordnung vestzusetzen, kann Gelegenheit genommen werden, auf die Idee der beseelten Gesellschaft zurückzublicken,* vorausgesetzt, dass man jeden Gedanken an falschen Schein fern halte.

§. 113.

Weil die beseelte Gesellschaft über jede bestimmte Grenze hinausweiset, liegt in ihr eine religiöse Tendenz. Wir sehen in Gott die Gemeinschaft mit dem Universum.

Und da es in der Gesellschaft jedem wichtig ist zu wissen, dass die Andern gleiche Gesinnung hegen: so entsteht hieraus, in Verbindung mit der Neigung, sich auszusprechen, die öffentliche Bezeugung der Dankbarkeit, Demuth, Ehrfurcht gegen das höchste Wesen. Diese Oeffentlichkeit des Gottesdienstes schafft sich eine weitere Sphäre als das Machtgebiet; die Kirche erstreckt sich auf gegebenem Boden weiter als der Staat.

Der Gottesdienst benutzt die Gesammtheit der Künste. Dem Unterricht, welchen er darbietet, kommt der schon vorhandene Glaube entgegen, der nur bestätigt (nicht mit Streitfragen belastet) sein will.

Mit dem Bedürfnisse, an die moralische Weltordnung zu glauben, um in sie mitwirkend hineinzupassen, verbindet der Unterricht die Glaubenspuncte, (Einheit des gleichförmig Waltenden am Himmel wie in den uns bekannten Lebensformen,

* Praktische Philosophie, I, 12.

Persönlichkeit Gottes nach allen praktischen Ideen, nebst dem Positiven und Historischen,) ferner die Naturbetrachtung, (Erhabenheit des Sternhimmels, Schönheit der Organismen, Wohlthätigkeit ihrer Einrichtung, Künstlichkeit, welche das Wohlthätige als absichtlich bezeichnet,) endlich für die Schwäche des Menschen Trost im Unglück, Zurechtweisung des Irrenden, Aufrichtung des Reuigen.

§. 114.

Kann sich nun die Moral nicht gegen die Religionslehre abschliessen, (eben so wenig als sie von Dankbarkeit, Demuth, Ehrfurcht, überhaupt schweigen darf,) so kann sie auch nicht die Staatslehre als ausserhalb ihrer Grenzen liegend betrachten.

Zwar hat Kant in seiner Tugendlehre vom Staate geschwiegen; dennoch ist nicht erst von den Späteren dieser Gegenstand in den Umriss der Moral hineingezogen; vielmehr hat Schmid, noch ehe er sein Naturrecht schrieb, in seiner Moralphilosophie vom Staate und den dahingehörigen Rechtsbegriffen gesprochen. Wollte man auch den Schutz der Rechte innerhalb des Staats als das Charakteristische des Naturrechts ansehn, so würde man eben dadurch nur die Unvollständigkeit des von der Moral abgesonderten Naturrechts eingestehn, weil das Völkerrecht ohne *solchen* Schutz ist, und *wenn es von der Sitte beschützt wird*, gerade dieser moralische Schutz die Ergänzung dessen bildet, was der Staat leistet; der in seinen auswärtigen Verhältnissen selbst keine absolute Vestigkeit besitzt; also auch nicht eine solche schaffen kann. Uebrigens ist auf §. 26 und 27 zurückzusehen.

§. 115.

Der Umstand aber, dass die Moral vom Staate nicht schweigen kann, muss besonders benutzt werden, um Schleiermacher's Einseitigkeit, die ganze praktische Philosophie als Darstellung eines Cultursystems zu behandeln, vermeiden zu helfen. Denn ohne Rechtsbegriffe giebt es keine Staatslehre. Die Nothwendigkeit, alle praktischen Ideen zusammenzufassen, um gültige Resultate fürs Leben zu erhalten, muss jetzt schon hinreichend einleuchten.

§. 116.

Die praktischen Ideen genügen jedoch für sich allein noch

---

* *Karl Christian Erhard Schmid's* Versuch einer Moralphilosophie, §. 571 u. s. w.

nicht, sondern ihre Anwendung auf den Menschen setzt Erfahrung, Geschichte, und Psychologie voraus.

Im zweiten Theile der praktischen Philosophie ist dies so stark als möglich dadurch bemerklich gemacht worden, dass dessen erste Hälfte sich durchgehends mit den schwachen Seiten des Menschen und der Gesellschaft, noch vor Auseinandersetzung der Pflichten, beschäftigt. In dieser Art von Contemplation würde man den Spinoza, der sich weitläuftig mit den Affecten und der menschlichen Knechtschaft befasst, als Vorgänger nennen können, wenn nur einigermaassen zu erkennen wäre, dass ihm die Ideenlehre dabei vorgeschwebt hätte. Wo aber dem Menschen, wie er ist, die Ideen nicht gegenüber stehn, da würde das Gemälde, auch wenn es psychologisch richtig wäre (was vom Zeitalter des Spinoza nicht zu verlangen ist), doch keinen Gebrauch für die Sittenlehre darbieten.

§. 117.

Merkwürdiger noch ist, dass Spinoza, anstatt genügende Vorschriften fürs Leben aufzusuchen, vielmehr die Contemplation dergestalt in ihren Anfang zurückführt, dass er die Religionslehre nicht bloss zu erreichen, sondern zu überbieten scheint. Denn während sie den Stolz der guten Werke demüthigend, die Seligkeit vom Glauben abhängig macht, setzt Spinoza, gemäss seinem Satze: *melior pars nostri est intellectus* (§. 41), in die Stelle des Glaubens ein ganz eigentliches Wissen; daher die praktischen Ideen, die sich auf den Willen beziehen, dergestalt verdunkelt werden, als lohnte es sich kaum der Mühe, den Werth des Willens, welcher an sich der geringere Theil des Menschen sei, sorgfältig zu bestimmen. Es ist aber noch nöthiger, den Stolz des Wissens, als den der guten Werke zu demüthigen. Denn die Werke kommen wenigstens als Zeichen der Gesinnungen in Betracht; das eingebildete Wissen aber, welches den Herrn des Himmels und der Erde in seine Begriffe fassen möchte, verkennt gänzlich die Distanz zwischen sich und seinem Gegenstande.

Auch darf die Zurückweisung der guten Werke nicht so verstanden werden, als ob die Werke keiner Vorschrift und Aufsicht mehr benöthigt wären. Denn das Handeln und das Wollen geht immerfort; die Contemplation kann es nicht verdrängen, und es auch nicht gegen die Gefahr schützen ins Unlöbliche zu verfallen.

§. 118.

Ein Theil der eben erwähnten Erwägung menschlicher Schwäche, nämlich die Betrachtung des einzelnen Menschen, findet in den Sittenlehren von gewöhnlicher Form eine andere Stelle; sie steht ganz am Ende. So bei Krug, wo in der angewandten ethischen Methodenlehre vom Hange zum Bösen und von der Bekehrung gesprochen wird. Dagegen redet Kant am Ende der Tugendlehre von der wackern und fröhlichen Gemüthsstimmung der Tugend, unter der Voraussetzung, man sei sich keiner vorsätzlichen Uebertretung bewusst. Während nun hier eigentlich die Meinungen einverstanden sind, passt zu der Stellung am Ende besser die kantische Ermunterung, da die Moral denjenigen, welcher ihr gemäss handeln soll, nicht füglich gedrückten Muthes entlassen kann. Aber die Hauptsache ist, dass nun die Betrachtung der natürlichen Schwäche nicht auf die Gesellschaft und den Staat ausgedehnt wird; und doch giebt es hier eine nothwendige Nachsicht mit den Dingen wie sie sind, die leicht fehlen wird, wo sie nicht gehörig motivirt ist.

§. 119.

Auf die Erwägung menschlicher Schwäche folgt in der praktischen Philosophie noch nicht unmittelbar die Auseinandersetzung der Pflichtverhältnisse im Leben; sondern zuvor werden die Beschäftigungen, der gesellige Umgang, die Familie und das Dienstverhältniss als Stützpuncte des sittlichen Daseins zusammengefasst, deren wohlthätige Wirkung sich jedoch bei unrichtiger Behandlung in die entgegengesetzte verwandelt. Dies passt wiederum nicht bloss auf den Einzelnen, sondern auch auf die Gesellschaft, so dass hierauf die Philosophie der Geschichte Rücksicht zu nehmen hat.

Hiemit ist Schleiermacher's schon erwähnte Foderung zu vergleichen, die Idee des Weisen solle in der Ethik nicht fehlen. Der Weise aber ist nach ihm derjenige, welcher durch stetige Fortrückung auf der Linie des Lebens das höchste Gut im Zusammenhange und ohne Abweichung vollbringt. Er bekennt nun zwar selbst, dass diese Idee zu Errichtung des ethischen Systems, welches aus einzelnen getrennten Gliedern zusammengefügt werden müsse, nicht unmittelbar zu gebrauchen sei.* Allein die getrennten Glieder sind ein Uebel; es wird

* *Schleiermacher* Krit. d. Sittenl. 1 B. im Anfange des zweiten Abschnitts.

dadurch die Lebensansicht und deren Beurtheilung verwirrt; und der Erfolg ist eine Gemüthsstimmung, welcher der kantischen Foderung einer wackern Fröhlichkeit keinesweges entspricht. Das Uebel wird wenigstens vermindert, wenn der Mensch alle die Verhältnisse, welche zugleich Anspruch an ihn machen, zusammenfasst, um nicht bald dahin, bald dorthin getrieben zu werden, vielmehr in reifer Ueberlegung seine Richtung zu wählen und nach Möglichkeit zu behaupten.

§. 120.

Vielleicht entdeckt sich hier ein Hauptgrund der oft vernommenen Klage, dass die Moral auf das Leben wenig wirke. Man sucht in der Moral die logische Ordnung; indem von Pflichten des Menschen gegen sich selbst — vollkommenen und unvollkommenen — in Ansehung des Leibes und des Geistes, dann von Pflichten gegen Andre, — Liebespflichten, Achtung, Berücksichtigung ihrer Zustände — gehandelt wird.* Aber je mehr Imperative sich solchergestalt anhäufen: desto mehr drücken sie den Menschen, den sie wegen ihrer Verbindung im Laufe des Lebens in Verlegenheit setzen. Er sucht eine andre Ordnung, um leisten zu können, was gefodert wird.

§. 121.

Die nächste Folge ist: dass, wenn die Handlungsweise sich nur unvollkommen allen Pflichten zugleich anpassen lässt, wenigstens die Gesinnung gerettet werden muss. Und dies giebt der Tugendlehre einen Vorrang vor der Aufzählung der Pflichten. Gerade umgekehrt aber wird nach alter Gewohnheit die Pflicht vorangestellt, und diese alsdann in vollkommene Pflicht und Tugendpflicht zerlegt. Auf solchem Wege war selbst Kant schon bei der Begründung der gesammten praktischen Philosophie durch einen absoluten Imperativ.

§. 122.

Verfolgt man den Gedanken vom Vorrange der Tugend für sich ganz allein: so kann es scheinen, als hätte man das Mittel gefunden, der Moral einen vesten Umriss anzuweisen, wodurch sie von den angrenzenden Disciplinen gesondert wäre. Der Name Tugendlehre weist auf das Innere der *Person*, mit Ausschliessung der äussern Verhältnisse. Die Pflichten würden

* So in *Kant's* Tugendlehre, und ähnlich bei vielen Andern.

dann nur in so weit zur Moral gehören, als der Grund der Verpflichtung in der Tugend läge.

Allein bei vielen Pflichten liegt schon der innere, und nicht etwan erst ein bürgerlicher Verpflichtungsgrund, ausserhalb des Begriffs der Tugend. Jedermann giebt zu, dass unrechtliche Handlungen nicht bloss aus Furcht vor dem Zwange unterbleiben sollen; aber der ursprüngliche Tadel derselben trifft auch nicht erst die Einheit des persönlichen Charakters, sondern er geht geradezu von der Rechtsidee aus; und auf die einzelnen Handlungen. Eben so sind Handlungen aus Schwäche, aus Feigheit, geradezu das Gegentheil dessen, was die Idee der Vollkommenheit fodert, noch ohne Frage, wie die handelnde Person beschaffen sei. Man erkennt dies am leichtesten in den Fällen, wo die Person einen Entschuldigungsgrund für sich hat, so dass die an sich tadelhafte Entschliessung nicht im Charakter, sondern zum Theil in äussern Anlässen ihren Ursprung fand.

Tugend ist in der Reihe der sittlichen Begriffe nicht der erste, sondern er entsteht, indem die Einheit der Person zur Gesammtheit der praktischen Ideen hinzugedacht wird. Die einzelnen Ideen verstummen aber nicht durch ihre Vereinigung, sondern jede derselben behält noch immer eine Stimme für sich allein; daher wird von verletzten Pflichten oft genug geredet, ohne dass man sich um die ganze Persönlichkeit des Handelnden bekümmerte.

Das Ideal der Tugend steht so hoch, dass man fragen kann, ob eine Moral, die im eigentlichsten Sinne nur Tugendlehre wäre, überall für den schwachen Menschen passe? Wenige Sterbliche werden sich einer so vollkommnen, so sehr sich unter allen Umständen gleichbleibenden Besinnung an das Ganze ihres Wollens rühmen dürfen, dass aus vollständigem Bewusstsein dieses nach allen Ideen geläuterten Wollens alle ihre Handlungen hervorgingen*. Theilt sich aber das Bewusstsein nach einzelnen Absichten bei einzelnen Handlungen: so nähert sich schon die Gefahr einer Handlungsweise, die nicht von allen Seiten angesehen richtig sein möchte.

* Vielleicht trifft dies den Sinn des stoischen *κατόρθωμα*. *Stäudlin*, im Lehrbuch der Moral (1825) hat §. 19 ein Paar Stellen von Stobäus und Cicero, welche hierauf passen.

Man wird also wohl darauf Verzicht thun müssen, die Moral lediglich auf den Begriff der Tugend zu gründen. Der Umkreis der Pflichten würde nicht ganz in sie hineinpassen.

§. 123.

Kann man nun die Gesammtheit der praktischen Ideen nicht dadurch in ihrer Anwendung begrenzen, dass man sie bloss auf das Innere der Person bezieht: so wird man noch weniger eine andre gültige Begrenzung finden; daher dehnt sich die Moral dergestalt aus, dass sie sich in die ganze und ungetheilte praktische Philosophie verwandelt. Diesen Umfang wollte schon Schleiermacher; so liegt es schon in der Idee des Cultursystems; noch gewisser also in der Gesammtheit der praktischen Ideen.

§. 124.

Hier aber erhebt sich besonders wegen der Politik eine Bedenklichkeit. Denn während positive Theologie und Jurisprudenz durch ihre gegebene Grundlage hinreichend von der Moral gesondert sind, kann sich die Politik nur auf solche Weise, wie die Pädagogik, von der Moral scheiden; nämlich die eine durch Berufung auf Historie, die andre auf den ihr eignen Erfahrungskreis, als auf die Grundlagen, deren sie bedürfen. Dies aber giebt keine strenge Grenzbestimmung, denn auch die Moral benutzt empirische Kenntnisse.

Und doch würde man es nicht ertragen, wenn der Lehrer der Moral zugleich den Politiker spielen, wenn er etwan irgend eine Staatsverfassung als die einzig rechtliche und sittliche anpreisen wollte. Eben so wenig aber kann jedem Moralisten, als solchem, die Erziehungslehre anvertraut werden. Dennoch hat die Moral eine nothwendige Richtung sowohl auf Pädagogik als auf Politik. Und dieses wussten die Alten besser als die Neuern. Aristoteles kannte die politische Richtung; Platon nicht nur diese, sondern auch die pädagogische, wiewohl er sie der politischen zu sehr unterordnet.

§. 125.

Es bleibt also nichts übrig, als die Moral in doppelter Rücksicht zu betrachten, nämlich einestheils gesondert von der Politik, anderntheils in Berührung mit derselben. Die anfängliche Sonderung aber ist schon deswegen wichtig, damit die pädagogische Beziehung der Moral in der, ihr gebührenden, Unab-

hängigkeit von der politischen deutlich hervortrete. Zwar besitzt der Staat, in Folge der gesellschaftlichen Ideen, seine eigenthümliche Würde, und ist nicht blosses Mittel, eben so wenig der Veredlung der Menschen als der blossen Sicherstellung der Rechte. Aber der Mensch versinkt auch niemals ganz in den Staatsbürger, vielmehr muss er schon veredelt in den Staat eintreten.

ZWEITES CAPITEL.

Von den einzelnen Hauptpuncten der Moral.

§. 126.

Stäudlin, einer der gelehrtesten Kenner der Moral, und gewiss mit allen Einzelnheiten derselben sehr vertraut, wenn er auch in den wahren Zusammenhang nicht überall eindrang, giebt in folgender Reihe die Hauptpuncte der allgemeinen Moral an:

1) Moralische Gesetze und Grundsätze.
2) Vom Guten und Bösen, und den Pflichten überhaupt.
3) Von den moralischen Beweggründen und Triebfedern.
4) Von der Freiheit.
5) Von der Sünde, Laster, Affecten, Leidenschaften.
6) Von der Tugend und Besserung.
7) Von den Gütern und dem höchsten Gute.
8) Vom Gewissen.
9) Von den Mitteln zur Tugend und Besserung.

Drückte die Reihenfolge eine strenge Ableitung aus, so würde man bestimmt daraus schliessen, dass Stäudlin's Moral in die Klasse der ursprünglichen Pflichtenlehren gehöre. Allein er bemerkt selbst, der Begriff der Pflicht sei zwar einer der wesentlichsten in der Moral, doch erschöpfe er sie nicht ganz.*

§. 127.

Auch mit dieser Beschränkung können wir die Anordnung der Reihe nicht gebrauchen. Stäudlin sagt zwar mit Recht, bei der Sittlichkeit denke man sich vor Allem ein Wollen und Handeln nach vesten und bestimmten Gesetzen. Allein indem

---

* *Stäudlin's* Lehrbuch der Moral von 1825, §. 18.

er sogleich von hier zu einem Bewusstsein des Moralgesetzes, nach welchem sich das Gewissen richte, und wodurch wir zum Glauben an die Freiheit geleitet werden, auf kantischem Wege übergeht:* verräth sich, dass er die richtig angefangene Analyse nicht fortgesetzt hat. Bei dem Begriffe des Gesetzes durfte er nicht stehen bleiben. Er musste sogleich den gesetzgebenden Willen unterscheiden vom gehorchenden, denn das Gesetz bezieht sich auf beide; er musste finden, dass *Wille* ihr gemeinsames Merkmal ist, und dass hierin der *Grund des Unterschiedes* zwischen beiden d. h. des Unterschiedes zwischen Befehlen und Gehorchen, nicht liegen kann, folglich musste er zu den willenlosen Werthbestimmungen oder ästhetischen Urtheilen fortschreiten, um den Ruhepunct der Analyse, und hiemit den Anfang der synthetischen Untersuchung zu finden, woraus sich die praktischen Ideen ergeben. Diese Untersuchung lag ihm vor Augen, aber er hat sie gänzlich verkannt.

§. 128.

Gesetze, Pflichten, Beweggründe, gehören zwar zusammen; aber Gutes und Böses gehört nicht zu den Pflichten, sondern zur Tugend, (denn es bestimmt unmittelbar den Werth der Person;) Triebfedern sind nicht allemal Beweggründe, (die sich mit klarem Bewusstsein angeben lassen;) Laster, Affecten, Leidenschaften gehören zu den Hinderuissen der Tugend, und liegen, gleich ihr, in der Person; das Wort Sünde hingegen wird mehr von Handlungen gebraucht, und gehört in dieser Bedeutung zu den Uebertretungen der Pflicht; Freiheit musste bei der Tugend erwähnt werden; Besserung steht ganz am unrechten Orte, denn der schwache oder schlechte Mensch bessert sich, die Tugend aber ist ein Ideal; das höchste Gut musste, als *Zielpunct* alles pflichtmässigen Handelns, der Tugend, als dem *Anfangspuncte* dieses Handelns, gegenübertreten; das Gewissen aber, da es zugleich auf Gesinnungen und Handlungen geht, musste sich der Tugend und der Pflicht gemeinschaftlich anschliessen.

Die ganze Reihe reducirt sich hiemit auf die beiden Hauptbegriffe Tugend und Pflicht.

§. 129.

Ueber die Tugend sagt Städlin manches Treffende, ohne

* A. a. O. §. 1.

die Gründe anzugeben. Er sagt es, wie aus langer Kenntniss des ihm vertrauten Gegenstandes unmittelbar geschöpft.

„Sie wird erworben. Sie lässt sich ohne Kampf nicht denken.“* In der That würde selbst höheren Wesen, mit geringeren Schwächen als der irdische Mensch, die Tugend schwer sein, wegen der Schwierigkeit, das ursprünglich Mannigfaltige der praktischen Ideen vereinigt darzustellen und vestzuhalten.

„Sie ist etwas Zusammengesetztes und Vielseitiges, sowohl „in der Gesinnung als in der That.“ Aber hier fährt er unrichtig fort: „es giebt in so fern viele Tugenden.“ Gleich darauf verbessert er sich: „doch liegt in ihnen *Einheit* und *Harmonie*, und es giebt nur Eine Tugend.**

Auf der Einheit, als einer Foderung an die Person, beruht das Eigenthümliche des Begriffs. Die Harmonie liegt zunächst in der innern Freiheit, als der Einstimmung zwischen Einsicht und Willen.

„Sie ist wahre Kraft des Geistes und Gesundheit des Gemüths, so wie das Laster Schwäche und Krankheit desselben ist.“

Dieser Punct bedarf einiger Verweilung und Berichtigung.

§. 130.

Aus der Psychologie ist der Begriff der Gesundheit des Geistes bekannt; er umfasst die Gegentheile der Geisteskrankheiten, Wahnsinn, Tobsucht, Narrheit und Blödsinn.***

Von diesen Grundformen der Gemüthskrankheiten kann der roheste, ja der lasterhafteste Barbar sehr weit entfernt sein; und es ist nichts als eine uneigentliche Redensart, wenn man das Laster als Geisteskrankheit beschreibt; nähme man solche Reden buchstäblich, so würden heillosse Verwirrungen der Begriffe daraus folgen.

Statt dessen giebt es eine wichtige Unterscheidung der Untugend, dass sie entweder mit der Gesundheit des Geistes besteht, oder mit Mängeln derselben verbunden ist. Im letztern Falle entspringt sie oft selbst daraus (z. B. bei Temperamentsfehlern), oder umgekehrt, sie erzeugt jene, und dreht sich dann mit ihnen im Kreise (wie bei Lüstlingen, die sich entnerven);

* A. a. O. §. 43.
** A. a. O. §. 44.
*** Lehrbuch der Psychologie, in der Schlussanmerkung zum zweiten Theile [der 2 Ausg.].

in jedem Falle richtet sich hiernach die verschiedene Art von Sorgfalt, welche zur Abhülfe muss angewendet werden.

§. 131.

Man halte sich nun den Unterschied der geistigen Gesundheit von der Tugend gegenwärtig, indem von den Hindernissen der Tugend zunächst das Auffallendste in Betracht gezogen wird, wogegen schon die Alten ihre häufigen Ermahnungen richteten; unter andern Cicero, besonders in den tusculanischen Untersuchungen.

Leidenschaften können zum Wahnsinn führen; und wo sie es so weit nicht treiben, setzen sie doch die geistige Gesundheit in Gefahr durch die häufigen Affecten, die sie erregen. Allein in so fern sind sie nur Krankheitsursachen. Manchmal besteht bei ihnen, in stärkern Naturen, die geistige Gesundheit. Hingegen sind sie immer, schon ihrem Wesen nach, Gegentheile der Tugend, denn sie sind Gegentheile der innern Freiheit. Zu ihnen gehört die moralische Rohheit, z. E. kalte Grausamkeit.

Affecten sind immer als Krankheitszustände, wenn schon meistens als leichte und oft ganz unbedeutende, zu betrachten. Die Reizbarkeit, welche sich in ihnen offenbart, gehört zwar an sich zur geistigen Gesundheit; allein die Reizung steigt, wo der Affect sich ausbildet, bis zu einer körperlichen Erschütterung. Diese nun bedarf Schonung. Der Affect braucht Zeit, sich abzukühlen; und sie muss ihm, wo möglich, gegönnt werden; sonst wächst das Uebel, und kann sich einwurzeln. Geschieht die Abkühlung nicht alsbald, so wird Erholung später desto nöthiger. Zugleich aber gehört hierher die Vorsicht, den Affect nicht absichtlich zu steigern; wozu die lyrische Poesie sehr leicht veranlasst, wenn sie mehr sympathetisch als poetisch aufgefasst wird.

§. 132.

Der Ruhm des stoischen Weisen, dass ihm die Tugend zur vollkommenen Glückseligkeit genüge, ist wider die Wahrheit. Von der einen Seite schützt die Tugend gegen gemeine Uebel; von der andern aber macht sie empfindlich gegen das moralisch Schlechte, was man ansehen muss ohne es ändern zu können. Die Tugend bedarf eines solchen Ruhmes nicht.

Wahr dagegen ist (was auch dem Spinoza muss eingeräumt

werden): *necessitas ferendae conditionis humanae quasi cum Deo pugnare prohibet.* *

§. 133.

Individualität, Alter, und Geschlecht, machen in Ansehung der Affecten grosse Unterschiede der Disposition und der Gefahr. Wie bei Kindern die Affecten sehr vorübergehend sind, so sind sie bei Männern und Frauen nicht ganz gleichartig; jeder Einzelne hat überdies an der ihm nöthigen Wirksamkeit eine eigenthümliche Aufgabe, welche durch Selbstbeobachtung muss erkannt werden.

§. 134.

Diese psychologische Ueberlegung nun muss fortgesetzt werden, um zu verstehen, in wiefern von einer Mehrheit der Tugenden könne geredet werden. Das Auffallendste ist zwar hier der Gegensatz der Tugend gegen verschiedene Laster, welche entstehen, wenn zu unbewachten Begierden Gewöhnung hinzukommt. Aber aus solchem Gegensatz fliesst nur der Unterschied der mittelbaren Tugenden von der Einen, die unmittelbar den Werth der Person ausmacht. Dahin gehört Mässigkeit, Ordnung, Sparsamkeit u. s. w.

§. 135.

Im psychologischen Sinne führt schon die Verschiedenheit der praktischen Ideen selbst auf eine Mehrheit von Tugenden.

Ginge man von dem Grundbegriff der Tugend aus: so würde man dieselbe gar nicht eintheilen können; denn das Mannigfaltige des *Inhalts* eines Begriffs giebt keine Eintheilung. Nun gehört die Gesammtheit der praktischen Ideen zum Inhalte; und die Foderung der Einheit, welche auf der Einheit der Person beruht, (indem diese als Eine gelobt und getadelt wird,) verbietet, die Gesammtheit wieder aufzulösen.

Betrachtet man aber die Person als das Reale, worauf die Foderung sich richtet: so sieht man sogleich Folgendes.

1) Die Person muss als Naturkraft vorhanden sein, um nach der Idee der Vollkommenheit beurtheilt werden zu können. Stumpfsinnige Menschen können eben so wenig tugendhaft sein, als Bäume und Steine.

2) In der Gesinnung der Person muss Wohlwollen sich vorfinden. Denn es lässt sich durch Motive nicht schaffen. Das

* *Cicero, tusc. quaest.* III, *cap.* 25.

Motiv (wenn es ein solches gäbe) richte den Willen auf irgend einen Gegenstand *A* oder *B*; sollte nun Jemand darum wohlwollend gegen eine andre Person sein, weil er zuvor und eigentlich *A* oder *B* beabsichtigte, so wäre nicht die andre Person der unmittelbare Gegenstand seines Wollens; und der Begriff des Wohlwollens wäre aufgehoben. Das Wohlwollen kann nicht Beweggründe haben, aber es soll Triebfeder *sein*, aus welcher sich Beweggründe *ableiten* lassen.

Nun führt schon dies auf eine Verschiedenheit der Tugenden. Gesetzt, man lobe an einer Person die Tapferkeit, an einer andern die Wohlthätigkeit; so ist das eine Lob sowohl als das andre ein unmittelbares; aber keine von diesen Tugenden ist die Tugend selbst.

§. 136.

3) Rechtlichkeit und Billigkeit, als Charakterzüge, mussten erworben werden, und zwar in Folge des Missfallens am Streit und an unvergoltenen Thaten. Hier ist die Idee, und die Reflexion darauf, das Erzeugende des Charakterzuges, der nicht, wie in den vorigen Fällen, konnte ursprünglich vorhanden sein, oder sich von selbst eingefunden haben.

4) Vollständige innere Freiheit soll nach allen jenen Ideen den Willen bestimmen. Also musste sie zuvörderst jenes Ungleichartige, und nicht von selbst Verbundene, sammeln; sie kann also auch nicht ursprünglich vorhanden sein, sondern musste erworben werden.

Bei wirklichen Personen ist sie, wie Rechtlichkeit, Güte, Tapferkeit, eine unter mehrern Tugenden; ja sie ist oft unvollständig, und eben deshalb nicht die Tugend selbst.

Wir können nun dem Sprachgebrauche nicht wehren, welcher die löblichen Seiten der Personen mit der Benennung der Tugenden belegt.

§. 137.

An die Behauptung absoluter Freiheit, als ursprünglicher Eigenschaft des menschlichen Willens, hatte sich mit vielen Andern Stäudlin gewöhnt in der Zeit, da er der kantischen Lehre anhing. Späterhin scheint er empfunden zu haben, dass der kategorische Imperativ und die transscendentale Freiheit mit einander stehen und fallen. Wenigstens musste ihm, als Theologen fühlbar werden, dass die lieblosen Urtheile über Andre, welche daraus hervorgehn, dieser Lehre eben so wenig

zur Empfehlung dienen können, als die unbehutsamen Ansprüche an Besserung nicht bloss der Einzelnen, sondern auch öffentlicher Zustände, als ob geschehen könnte, was nicht geschehen kann nnd häufig nicht einmal geschehen darf. Was man aber in seinem Buche findet, ist ein Versuch, dem Determinismus einzuräumen, dass freie Handlungen von gewissen Seiten nicht frei seien;* und dabei doch eine Freiheit zu behalten, die selbst wider die Gesetze des Verstandes handeln könne. Die psychologische Finsterniss, welche sich in diesem und vielen andern zusammengehäuften Ausdrücken verräth, braucht hier nicht aufgehellt zu werden; nur eine kurze Rückweisung auf Kant ist nöthig, noch bevor an die pädagogischen Hauptbegriffe erinnert wird, welche bei der Freiheitsfrage, wo sie sehr nöthig sind, gewöhnlich vergessen werden.**

§. 138.

Schon oben (§. 49) ist gezeigt worden, wie Kant auf den Gedanken eines Gesetzes kam, in welchem nichts anderes als eben nur die Form einer allgemeinen Gesetzgebung enthalten wäre. Vorausgesetzt, hierin liege allein der Bestimmungsgrund des Willens: so wäre der so beschaffene, keinen andern Motiven zugängliche Wille frei. Das heisst: er stünde ausserhalb des Zusammenhangs der Ursachen und Wirkungen, nach welchem die Begierden des Menschen von äussern Gegenständen angezogen oder zurückgestossen, die Neigungen und Gewöhnungen durch Temperament und frühere Lebenslagen bestimmt, die Meinungen von Gütern und Uebeln durch Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen erzeugt, dnrch fortdauernde Erfahrungen eingeprägt und geschärft, endlich die Aufmerksamkeit geweckt, eingeschläfert, dahin und dorthin gewendet wird. Denn alles dies hält den Willen des Menschen dergestalt in Unterwürfigkeit, dass die Fragen, wie Einer dazu gekommen sei, dies oder jenes zu wollen, sich gewöhnlich durch Angabe von Motiven beantworten lassen, denen ein sittlicher Wille sich entweder nicht hingeben sollte, oder doch nicht zu überlassen brauchte. Soll die Tugend den Willen bestimmen, so muss er, wie es scheint, nicht schon bestimmt sein; die

* *Stäudlin* a. a. O. §. 30.

** Uebrigens verweiset der Verfasser auf seine Schrift: Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. [Bd. IX.]

Tugend muss nicht den Platz schon besetzt finden. Und dies, meinte Kant, wäre nur dann zu erreichen, wenn die Tugend selbst gar nichts von Motiven in sich aufnähme, die wohl auch ohne sie den Willen bestimmen könnten. Vom Begriffe des Gesetzes ausgehend, sollte die Sittlichkeit sich lediglich auf die gerade Linie der Gesetzlichkeit beschränken.

Wenn nun Jemand mehr als diese blosse Form der allgemeinen Gesetzlichkeit im Begriffe der Sittlichkeit, der Pflicht, der Tugend findet: so hebt dies Mehr die Freiheit nach dem kantischen Begriffe geradezu auf; es sei übrigens was immer möchte dafür angenommen werden. Hat dieses Mehr den Willen bestimmt: so ist er dem Causalgesetze verfallen. Hat es ihn *nicht* bestimmt: so ist der Wille darum unsittlich, weil es, als der Voraussetzung nach im Begriffe der Sittlichkeit enthalten, ihn hätte bestimmen sollen.

Den letzten Punct hat Stäudlin, wie es scheint, nicht gefasst. Daher verlangt er, die Freiheit solle an sich indifferent und unbestimmt, und erst, wenn sie selbst (also nicht der sittliche Antrieb) den Grund einer bestimmten Handlungsweise hervorgebracht hat, bestimmt und entschieden sein.

§. 139.

Die nächste, sehr ernste und nicht auf blosses Disputiren beschränkte Folge dieser falschen Freiheitslehre ist, dass die natürliche Kraft und das natürliche Wohlwollen, woran die wahre Tugend nie reich genug sein kann, und welches beides anderwärtsher zu ersetzen weder als möglich noch als zulässig zu denken ist, anstatt unter den Schutz und die Schonung der Moral gestellt, und wenigstens hiedurch gegen äussere Reibungen und gegen die Wirkung der Menschenkenntniss vertheidigt zu werden, — sich einer förmlichen Geringschätzung preisgegeben findet; in der Einbildung, die Freiheit sei die Zauberquelle, aus welcher die Tugend fliessen werde, wenn man auch jene natürlichen Quellen verstopfe. *

Dies verräth sich in dem, was Schleiermacher schon längst der kantischen Lehre vorwarf. Daher nämlich, weil Recht und Billigkeit allein übrig bleiben, um die Idee der innern Freiheit

* Die kantische Freiheitslehre war auf das kategorische Sollen gebaut. *En matière de morale, nous aimons spéculativement tout ce qui porte le caractère de la sévérité.* Montesquieu XXV, 4.

an ihnen zu realisiren, nachdem die Ideen der Vollkommenheit und des Wohlwollens von ihrem natürlichen Boden sind vertrieben worden, — daher kam es, dass die kantische Lehre, welche sowohl nach ihrer ersten Anlage als nach den persönlichen edeln Gesinnungen ihres Urhebers dem reinen Wohlwollen die ganze ihm gebührende Anerkennung widmen konnte, doch in der Ausführung sich nach der Seite des Rechts hinüberlehnte; und nun dem Tadel einer juridischen Beschaffenheit, der Verwechselung des juridischen mit dem ethischen, ja gar der Verweilung auf dem *mechanischen* Gebiete des blossen Rechts bloss gestellt war.* Begann hier das Verkennen, so ist kein Wunder, wenn es von diesem ersten Puncte an immer weiter um sich griff.

§. 140.

Hat man eingesehen, dass die natürliche Kraft des Menschen den ersten Factor der Tugend hergeben muss, und dass hierin zugleich die Bedingung aller übrigen liegt, so stösst man leicht auf die Frage: woher kommt denn das Böse? Liegt es nicht in der Kraft: so muss es wohl im Gegentheil, im Mangel derselben, in der Schwäche liegen. Oft genug ist die Meinung hervorgetreten, das Böse sei eine Begrenzung, eine Trägheit, oder irgend eine Art von Negation. Etwas Licht fällt nun schon durch blosse Erinnerung an die praktischen Ideen auf den Gegenstand. Schwäche ist als solche in der That gegen die Idee der Vollkommenheit; daneben aber steht das Uebelwollen, das Unrecht, die Unbilligkeit, die innere Unfreiheit. Hieraus ergiebt sich mindestens soviel, dass man nicht unternehmen muss, das Böse wie mit Einem Griff zu fassen. Allein zur vollständigen Kenntniss des Bösen gelangt man in Ansehung des Menschen erst, indem man ihn als im Leben und Handeln begriffen betrachtet; also in der Mitte der Pflichten; denn diese beziehn sich aufs Thun und Lassen.

§. 141.

Wiederholtes Handeln der Tugend muss unter ähnlichen Umständen gleichförmig sein; denn die Tugend bleibt sich gleich. Hieraus ergiebt sich der Begriff des Gesetzes; mit ihm der Begriff der Pflicht, indem der Wille in jedem ein-

* *Schleiermacher's* Krit. d. Sittenl. zweites Buch erster Abschnitt an mehrern Stellen.

zelnen Falle der Frage anheim fällt, ob er dem Gesetze gemäss sei oder nicht.

Aber die Regeln des Willens können auch in ihm selbst ihren Ursprung haben, indem er sich unter ähnlichen Umständen gleichförmig wiederholt, und hievon ein allgemeiner Begriff gebildet wird.

Dass Kant zwischen dem Sittengesetz und dem einzelnen Wollen die Maximen stellte, dass er dieselben als schon vorhanden annahm, indem er nun erst in Hinsicht ihrer die Frage aufzuwerfen gebot, ob sie zur allgemeinen Gesetzlichkeit passen oder nicht: dies wurde schon oben bemerkt (§. 51, 52). Wäre er von den praktischen Ideen ausgegangen, oder noch besser von ihrer Gesammtheit, von der Tugend: so würden daraus, im Sinne seiner Rechts- und Tugendlehre die drei Maximen abgeleitet sein:

1) Beschränke deine Freiheit so, dass jedes Andern Freiheit damit bestehen könne.

2) Befördere deine eigne Vollkommenheit; und

3) fremde Glückseligkeit. *

Die Art und Weise, wie er zu den beiden letztern Maximen gelangt, indem er von Zwecken redet, die zugleich Pflichten seien, ist so rhapsodisch, erinnert so deutlich an die Güterlehre, weicht von der Foderung, nur die gesetzgebende Form der Maximen solle Motiv des freien Willens sein, so offenbar ab, dass hierauf kein Gewicht zu legen ist Das Ganze dieser Abhandlung erscheint als ein missrathener Anhang zu den frühern Arbeiten.

Setzt man denselben bei Seite: so werden jene Maximen als schon vorhanden anzusehen sein vor der Frage, ob sie zur allgemeinen Gesetzgebung passen? Erst nachdem die Frage bejaht worden, erlangen sie ihren Platz in der Sittenlehre.

Nun waren aber solche Maximen nicht die einzigen vorhandenen; sondern neben ihnen gab es eine Menge von Klugheitsregeln, wie etwan diese: *du musst entweder Amboss oder Hammer sein.* Auch sie sollen geprüft werden, ob sie allgemeine Gesetze sein können. Halten sie die Probe nicht aus, so sind sie hiemit verworfen.

Kant ergriff also die Sittenlehre in ihrer Schwankung zum

* *Kant's* Tugendlehre, Einleitung IV.

Guten oder zum Bösen, denn die Schwankung fand er vor; dergestalt, dass verkehrte Maximen sich zu bevestigen suchten (§. 44).

§. 142.

Wenn nun Leidenschaften (§. 131) und Laster (§. 134) sich durch Maximen geltend machen, und in solcher Gestaltung den praktischen Ideen Trotz bieten: dann ist Böses erwachsen aus dem, was ursprünglich nur ein tadelhaftes Wollen war. Dieses Böse verdirbt die Person; es ist also ein Gegentheil der Tugend. Zugleich ist nun begreiflich, wie es als Gegensatz der Pflicht erscheinen kann; es trifft nämlich die Tugend in ihrem Uebergange zum gleichförmigen, also gesetzmässigen Handeln, dem es eine falsche Gesetzlichkeit entgegenstellt. Keinesweges ist es eine blosse Negation; sondern Stäudlin sagt richtig: es ist etwas Positives, mit Schuld Verbundenes und Wirksames.*

§. 143.

Was über die beiden letzten der von Stäudlin angegebenen Hauptpuncte (§. 126) zu sagen ist, muss hier seine Stelle finden.

Zuvörderst erinnere man sich aus der praktischen Philosophie an den Unterschied des Sollens und Müssens.** Nicht der wirkliche Wille, sondern das Bild des Willens ist gebunden im Sollen, nämlich gebunden an das unvermeidliche Urtheil. Dies findet seine Erläuterung im Begriffe des Gewissens. Demjenigen, dem sich das Gewissen regt, dringt sich das Wissen oder das Bild seines Wollens auf; daher die Nothwendigkeit, welche das Wort *Pflicht* ankündigt. Diese Nothwendigkeit geht aller logischen Ausbildung der praktischen Ideen, vollends der Zusammenfassung derselben im Begriffe der Tugend voran; und deshalb behauptet der Pflichtbegriff eine solche Priorität, dass man sich veranlasst fand, auf ihn die Moral zu bauen, obgleich er unmittelbar eben so wenig als der Tugendbegriff zur Unterscheidung und Bestimmung der praktischen Ideen hinführt.

§. 144.

Machte man nun die Pflicht zum Princip: so verfehlte man die praktischen Ideen nicht bloss einzeln, sondern auch ihre Zusammenfassung in Ein Product, mithin den Begriff der Tu-

---

* *Stäudlin* a. a. O. §. 17.

** Praktische Philosophie in der Einleitung S. 20. [oben S. 10.]

gend. Dennoch hatte man den Namen derselben im täglichen Reden vorgefunden. Man deutete ihn ohne Unterschied auf die Factoren der Tugend und auf die mittelbaren Tugenden (§. 134), ja es konnte dahin kommen, dass man Tugend überhaupt als ein Mittel ansah, um die Pflicht zu erfüllen; und alsdann waren die Mittel zur Tugend *und Besserung* (wovon Stäudlin in einem Zuge redet) nur die neuen Mittel, um jenes Mittel zu erlangen.

§. 145.

Aus gemeiner Erfahrung ist bekannt, dass die löblichen und tadelhaften Seiten der Personen erst durch längere Uebung im Handeln und Gewöhnung an äussere Lebensumstände ein mehr und mehr bestimmtes Gepräge erhalten. Die Tugend schien daher zu unbestimmt, um das Princip der Wissenschaft abzugeben. Man erklärte sie für eine Fertigkeit im Guten, einstimmig mit dem Aristoteles (§. 7). Die Tugend wurde nach dieser Ansicht nicht Princip, sondern *Folge* des früheren Lebens.

Aus gemeiner Erfahrung ist aber ebenfalls bekannt, dass, da Pflichten sich auf ein Thun und Lassen beziehn, welches Folgen hervorzubringen oder zu verhüten beabsichtigt, jede Pflichtbestimmung sich in die Frage nach der Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit dieser Folgen verwickelt, welche der Handelnde im voraus zu überlegen hat. Darin liegt eine Warnung, die man nicht bloss in Ansehung des Princips der Moral, sondern der Moral selbst in ihrer Ausführung benutzen muss.

An diesen Umstand stiess die Casuistik, nicht erst neuerlich, sondern schon bei den Alten. Gleich das erste Buch der Republik des Platon, ja schon der Eingang des Buchs stösst an solche Schwierigkeit in Ansehung der Gerechtigkeit und der Wahrhaftigkeit.

§. 146.

Die Unsicherheit in der Bestimmung einzelner Pflichten darf nun durchaus nicht verwechselt werden mit jener Schwankung zwischen den Maximen, deren einige sich gegen die praktischen Ideen auflehnen (§. 142). Wohl aber muss bei dem obigen Satze: wiederholtes Handeln der Tugend müsse unter ähnlichen Umständen gleichförmig sein (§. 141), überlegt werden, wie weit wohl die Aehnlichkeit der Umstände gehen möge? Genau genommen hat man zwei vollkommen gleiche Fälle eben

so wenig zu erwarten, als zwei vollkommen gleiche Blätter eines Baums.

§. 147.

Um nicht im allgemeinen die Unsicherheit grösser erscheinen zu lassen, als sie ist, dient zuerst folgende Bemerkung.

In gewöhnlichen Fällen geht die Verantwortung wegen entfernter Folgen einer Handlung von der handelnden Person auf eine andre über. So bei der Bezahlung einer Schuld, wo der Empfänger den Gebrauch des wieder erhaltenen Geldes nach seiner Willkür und Einsicht verfügt. Insbesondere haben dienende Personen einen engen Gesichtskreis, und was sie nicht übersehen können, mögen die beurtheilen, welche weiter hinaus schauen. Es muss aber jeder überlegen, wie weit ihm die Beurtheilung zustehe, und wo die der Andern anfange.

§. 148.

Ferner: viele Handlungen des Einzelnen können nicht als abgeschlossen angesehen werden, wo das Ganze der Absicht von einem Gemeinwillen ausgeht. Oftmals ist Pflicht, anzufangen in Erwartung, dass ein Andrer fortsetze; oder fortzusetzen, weil und wie ein Andrer anfing, besonders wo dem Andern nicht geziemt, weiter zu gehn, bis Jemand in sein Wirken eingreift. In andern Fällen ist Widerstand, oder doch Widerspruch nöthig, wo Andre falsch anfingen.

§. 149.

Oft kommt es darauf an, eine in der Zeit fortlaufende Wirksamkeit zn übernehmen. Hier hat man zuerst die Vertheilung der Anstrengung auf verschiedene Zeitpnncte zu überlegen. Dann die Verwickelung des Plans, und die Frage, ob man mitten im Handeln bei veränderten Umständen werde still stehen können. Man erlebt Dinge, die Niemand vorhersehen konnte. Man findet in spätern Jahren sich selbst verändert. Man muss verstehen, Meinungen und Pläne fallen zu lassen, wo sie nicht mehr passen.

§. 150.

Soll die besondere Moral * sich über das Allbekannte erheben: so muss sie sehr tief ins Einzelne gehn; daher bleibt Stäudlin's Darstellung derselben bei der hier beabsichtigten Kürze unberührt; um so mehr, da solchen Gegenständen, die

* *Stäudlin* a. a. O. §. 68 u. s. w.

gewöhnlich von den Sittenlehrern einzeln abgehandelt werden, schon in dem synthetischen Vortrage der praktischen Philosophie wenigstens die Stelle ist bezeichnet worden, wohin sie gehören.

Dagegen wird Folgendes sich an das Vorhergehende unmittelbar anschliessen, und zu einer Uebersicht der fichteschen Sittenlehre hinleiten.

Die Meisten verwickeln sich in Handlungen, die sie aus allerlei Rücksichten glauben nicht unterlassen zu können. Auf diese Weise entsteht ein Scheinleben; das Handeln hört auf, die wahren Gesinnungen auszudrücken. Die Einzelnen sind nur Etwas, so fern sie in der Masse der Andern schweben. Gegen Solche gilt Fichte's Aufruf zur Selbstständigkeit statt des Moralprincips. *

Unser Leben soll einen Werth haben. Das Unbedeutende muss beseitigt, dem Klassischen muss abgewonnen werden was die geistige Gesundheit fördern kann. Die geselligen Anschliessungen erfodern Unterodnung, wo wir Andre über uns sehen; eignes Wirken, wo man uns erwartet; Geduld oder Strenge nach Umständen; stets aber Begrenzung des Wirkungskreises, um das Leben nicht mit Verantwortlichkeiten zu belasten, die es verzehren. Sonst können Pflichten entstehn, die kaum noch dem Gedanken an Tugend Raum lassen.

Bei Menschen von minderer Bildung muss zunächst auf die mittelbaren Tugenden hingewirkt werden, denn ihr geistiges Dasein ist mit ihrer Lebensführung verschmolzen. Hier gehn die Sitten den Grundsätzen voran; oft aber fehlt es an beiden zugleich; und der bessere Mensch geräth dann leicht in Versuchung, seinen sittlichen Gedankenkreis einigermaassen den Umständen anzupassen.

§. 151.

Ohne solchen herabziehenden Einfluss hätte wohl Fichte nicht die Kirche und den Staat unter das gelehrte Publicum herab gesetzt.

„Ich betrachte (spricht er) das Symbol der Kirche als Mittel, „Andre zu meiner Ueberzeugung allmälig zu erheben; gerade „so, wie mein Handeln *im Nothstaate* betrachtet werden muss, „als Mittel, den Vernunftstaat herbeizuführen. Das Symbol

* *Fichte's* Sittenlehre S. 66. [Werke, Bd. IV, S. 60]

„ist Anknüpfungspunct. Es wird nicht gelehrt, sondern von „ihm aus wird gelehrt; es wird vorausgesetzt." *

Um dies zu analysiren, ist ein Blick auf das kantische und fichtesche Naturrecht nöthig. Schon oben (§. 54) wurde klar, dass bereits Kant sich herabgelassen hatte, bei der sittlichen Gesetzgebung an die Triebfeder des äussern Zwanges zu denken, und dass hierauf seine Absonderung des Naturrechts von der Moral sich gründete; ja dass Fichte auf dem Gebiete des letztern den guten Willen entbehrlich glaubte.

Nun ist nicht zu leugnen, dass in den Verhältnissen des täglichen Lebens der sittliche Mensch sich in die Mitte Andrer gestellt sieht, auf deren Sittlichkeit er nicht zählen kann; und dass, wenn man diesen Umstand nach dessen verschiedenen Abstufungen verfolgt, gerade hier die grössten Schwierigkeiten des sittlichen Lebens sich zu offenbaren pflegen.

Im vernunftmässigen Staate wenigstens sollten diese Schwierigkeiten verschwinden. Aber das verfehlen jene Beiden. Selbst ihr Vernunftstaat soll ohne guten Willen bestehen; welches nicht bloss für die Politik eine unmögliche Aufgabe erzeugt, sondern auch das Ideal herabdrückt.

§. 152.

Fichte findet sich in folgendem Widerspruche befangen:

„Das Sittengesetz fodert: 1) dass ich Alles, was mich be- „schränkt, oder (was dasselbe bedeutet) in meiner Sinnenwelt „liegt, meinem absoluten Endzwecke unterwerfe; es zu einem „Mittel mache, der absoluten Selbstständigkeit mich zu nähern; „2) dass ich Einiges, was mich doch, da es in meiner Sinnen- „welt liegt, beschränkt, meinem Zwecke nicht unterwerfe, son- „dern es lasse wie ich es finde." ** Unter Letzterem werden hier die Werke Anderer, als Producte ihrer Freiheit verstanden. „Diese Producte sind ihnen Mittel zu weitern Zwecken; und be- „raube ich sie dieser Mittel, so können sie den Lauf ihrer Causa- „lität nach ihren entworfenen Zweckbegriffen nicht fortsetzen."

Der Widerspruch soll gelöset werden, durch die Voraussetzung, dass alle freie Wesen denselben Zweck nothwendig hätten. „Freiheit ist absolute Bedingung aller Moralität. Aber ich „kann den Andern nur frei wollen unter der Bedingung, dass

* *Fichte's* Sittenlehre, 3 Hauptstück, 2 Abschn. gegen das Ende.

** A. a. O. in der Mitte des 2 Abschnitts.

„er seiner Freiheit zur Beförderung des Vernunftzwecks sich „bediene; ich muss einen Freiheitsgebrauch gegen das Sit- „tengesetz schlechterdings aufzuheben wünschen. Hiebei aber „entsteht die weitere Frage: welcher Freiheitsgebrauch ist denn „gegen das Sittengesetz? wer kann darüber, allgemein gültig, „richten? — Wir müssen suchen, unser Urtheil übereinstim- „mend zu machen. — Die Wechselwirkung Aller mit Allen „zur Hervorbringung gemeinsamer praktischer Ueberzeugung „ist nur möglich, in wiefern Alle von gemeinschaftlichen Prin- „cipien ausgehn, dergleichen es nothwendig giebt. An solche „muss ihre fernere Ueberzeugung angeknüpft werden. — Eine „solche Wechselwirkung, auf welche sich einzulassen jeder „verbunden ist, heisst eine *Kirche*, ein ethisches Gemeinwesen; „und das, worüber Alle einig sind, ihr *Symbol*."

Das Seitenstück zu dieser sogenannten Kirche ist der Staat, nämlich die Gemeine, welche überein gekommen ist über ihre Rechte in der Sinnenwelt.

Es ist nicht überflüssig zu bemerken, dass Fichte's Sittenlehre im Jahre 1798 erschien. Seit 1789 war noch kein Decennium verflossen.

§. 153.

Die höchst einseitige Ansicht der Kirche wird von selbst auffallen; bemerkt werden muss aber, dass auch jenes ethische Gemeinwesen nicht erst aus einer Klemme, worin das Sittengesetz gerathen sei, hätte hervortreten sollen. Denn die Wechselwirkung zur Hervorbringung gemeinsamer praktischer Ueberzeugung liegt unmittelbar in der Gesellschaft, so fern sie von der Idee der innern Freiheit beseelt ist (§. 112, 113). Es ist zwar ganz richtig, dass eine solche Gesellschaft die Kirche, (die schon da ist,) in sich aufnimmt; aber wie die Kirche nicht bloss eine solche Gesellschaft, so ist auch eben so wenig eine solche Gesellschaft bloss die Kirche. Sondern zur beseelten Gesellschaft gehören Rechtsgesellschaft, Lohnsystem, Verwaltungssystem und Cultursystem in ihrem ganzen weiten Umfange. Fichte's Einseitigkeit schreitet dagegen noch weiter fort.

§. 154.

Vom Cultursystem reisst er einen Theil los unter dem Namen des gelehrten Publicums. Diesem giebt er Freiheit vom Auctoritätsglauben; und nicht bloss Freiheit vom Symbol, son-

dern auch die ungebundenste Aeusserung alles dessen, wovon man sich überzeugt zu haben glaube.

Dadurch verräth sich vollends, dass gerade hier, im Kern der fichte'schen Sittenlehre, an der Stelle, wo sich eine Idealzeichnung finden sollte, immer ein drückendes Gefühl, wie von vorhandenen Schranken, die man erweitern müsse, wirksam geblieben war; so dass, wenn einmal in die Gegend der Schranken herabgestiegen werden sollte, dann eben diese Schranken vollständiger hätten untersucht und vor Augen gelegt werden müssen (§. 116, 118).

Indessen ist es immer noch zu rühmen, dass der Gegensatz zwischen den Ideen und den Schwierigkeiten des sittlichen Lebens wenigstens einige verweilende Aufmerksamkeit bei Fichte erlangt. Die Moral rückt dadurch ihrer Anwendung näher, als wenn sie sich *bloss* in Imperativen ergiesst, die nur nöthig hätten zu befehlen, um ihren Foderungen Genüge zu schaffen.

§. 155.

Der wissenschaftliche Grund der Einseitigkeiten, woran die fichte'sche Sittenlehre leidet, liegt in der Art von Gründlichkeit, die sie beabsichtigt; und sie giebt ein merkwürdiges Beispiel des fehlerhaften Verfahrens, auf theoretische Principien die praktische Philosophie bauen zu wollen.

Schon der oben angeführte Widerspruch (§. 152) giebt eine Probe von dialektischer Form, welche da, wo von *gegebenen* Widersprüchen ausgegangen werden muss (in der Metaphysik), an ihrer rechten Stelle ist; und von *dieser* Stelle sich nicht kann vertreiben lassen, weil die Erfahrung sie daselbst vesthält. In der praktischen Philosophie aber, die nicht von der Erfahrung ausgehn darf, da sie Ideen aufzustellen und Ideale zu zeichnen hat, ist eine solche Form wenigstens in den Haupttheilen des Lehrgebäudes am unrechten Orte.

Allein Fichte war in der That von demjenigen Puncte ausgegangen, welcher im ganzen Gebiete der innern Erfahrung am meisten hervorragt. Sein Gegebenes war das Ich; und aus diesem wollte er nach dem Vorurtheil seiner Zeit die gesammte, sowohl theoretische als praktische Philosophie construiren. Dies Vorurtheil verlangte ein einziges Princip für die gesammte Wissenschaft.

§. 156.

Erfüllt von diesem Vorurtheil bewegte man sich auf dem

kantischen Boden. Hier fand man Natur und Freiheit im Gegensatze der Erscheinung gegen das Reale. Aus dem Streben nach Wahrheit entstand nun bei Fichte eine Art von Feindseligkeit gegen die Natur, die für eine täuschende Erscheinung galt. Freilich im Ich wurde der Grund der Täuschung gesucht; in eben diesem idealistischen Ich, welches Alles setzt und ist, und doch sich für beschränkt hält (§. 53). Man erkennt die Vorstellungsart des Idealisten schon in den vorhin angeführten Ausdrücken. Etwas liegt in meiner Sinnenwelt — bedeutet soviel als: es beschränkt mich (§. 152). Eben darum aber, weil das Ich von einer ungeheuern Selbsttäuschung fast erdrückt schien, floss seine Bestimmnng zur Wahrheit, zur Freiheit, zur Sittlichkeit, in Eins znsammen. Daher jenes Moralprincip: Foderung absoluter Selbstständigkeit.

§. 157.

Drängen gegen die Schranken, Eile zur Pflicht mit geringer Rücksicht auf die Tugend, und noch geringerer Beachtung dessen, was von der Gunst oder Ungunst der Gelegenheit abhängt, ist der natürliche Charakter einer Moral im Stile des theoretischen Idealismus.

Während der gewöhnliche Mensch sich viel zu sehr durch wahrscheinliche Erfolge zum Handeln bestimmen lässt, und oft genug darauf allein sein Augenmerk richtet, trägt der Idealist eine falsche Zuversicht in sich: gelingen müsse, was ursprünglich dem reinen Ich angemessen sei. Zum Beobachten der wirklichen Lebensverhältnisse dagegen kann es keinen misslicheren Standpunct geben als den idealistischen.

„Die wahre Tugend besteht im Handeln; im Handeln für „die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse.“ *

Gerade umgekehrt könnte man schon aus dem römischen Rechte eine Warnung gegen ein unverlangtes Handeln für die Gemeine hernehmen. Der *negotiorum gestor* muss das Unternommene gehörig zu Ende führen, Rechnung ablegen, und ist für *culpa* und *diligentia* verantwortlich. Schon deshalb darf er sich selbst nicht gänzlich vergessen; er muss mindestens seine Kräfte prüfen, da er das einmal Begonnene nicht darf liegen lassen.

Ueberdies aber beruhet die Tugend auf der geistigen Ge-

* A. a. O. §. 19.

sundheit (§. 130) und erfodert einen Grad von Besonnenheit (§. 122), der durch hastiges Handeln so sehr leidet, dass man mit vollem Rechte manchen Individuen eine Beschränkung ihrer Vielgeschäftigkeit auferlegen kann. Das Handeln überhaupt, vollends aber die Quantität des Handelns, ist kein sicherer Maassstab für die Tugend, die oft genug sich im Unterlassen zeigen muss, und nicht selten im ruhigen Dasein am schönsten gedeiht.

§. 158.

Der Mangel eigentlicher Tugendlehre wird bei Fichte bedeckt durch die mystisch-religiöse Tendenz, welche seine Lehre vom Ich annimmt. Die Darstellung des reinen Ich wird bei ihm das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen. Ueber alles individuelle Bewusstsein hinaus liegt der Gesichtspunct, auf welchem aller Vernunftwesen Bewusstsein, als Object, in Eins vereinigt wird; der Gesichtspunct Gottes. Für ihn ist jedes vernünftige Wesen absoluter und letzter Zweck. Dagegen soll jene Vergessenheit des eignen Selbst beim wirklichen Handeln in der Sinnenwelt statt finden. „*Jedem allein* „wird, vor seinem Selbstbewusstsein, die Erreichung des Ge„sammtzwecks der Vernunft aufgetragen; die ganze Gemeine „der vernünftigen Wesen wird von seiner Sorge und seiner „Wirksamkeit abhängig, und er allein ist von nichts abhängig. „Jeder wird Gott, so weit er es sein darf, das heisst: mit Scho„nung der Freiheit aller Individuen. Jeder wird gerade da„durch, dass seine ganze Individualität verschwindet, und ver„nichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sin„nenwelt; eigentliches reines Ich, durch freie Wahl und Selbst„bestimmung.“

An dieser, historisch merkwürdigen, Stelle findet Fichte nöthig, sich von den gewöhnlichen Mystikern zu unterscheiden; und zwar durch die schon oben erwähnte Foderung des Handelns. „Diejenigen“ (sagt er) „welche die Vollkommenheit in „fromme Betrachtungen, in ein andächtiges Brüten über sich „selbst setzen, und von daher die Vernichtung ihrer Indivi„dualität, und ihr Zusammenfliessen mit der Gottheit erwarten, „irren gar sehr. Ihre Tugend ist und bleibt Egoismus; sie „wollen nur *sich* vollkommen machen.“

§. 159.

Beschuldigte Fichte die gewöhnliche Mystik des Egoismus:

so ist gegen ihn die Frage billig, ob nicht seine Lehre zu einer stolzen Unzufriedenheit führe? Zwar wenn wirklich jeder die beschriebene hohe Gesinnung annähme, und annehmen könnte, so würde der Stolz verschwinden. Aber er selbst lehrt Verschiedenheit des Berufs; und es giebt bei ihm eine sehr zahlreiche niedere Volksklasse. Es ist kaum zu glauben, dass er *jedem allein* die Erreichung des Gesammtzweeks der Vernunft würde aufgetragen haben. Vielmehr ist zu besorgen, dass, wer irgend einen solchen Auftrag anerkennt, ein solcher sich *gar sehr allein* finden, und wo nicht mit Allen, doch mit Vielen unzufrieden sein wird.

Ohnehin ist an gehörige Werthschätzung dessen, was die vorhandenen Individuen an Kraft, Güte, und Rechtlichkeit wirklich besitzen, da schwerlich zu denken, wo man aufs deutlichste fodert: jeder solle für sich, d. h. vor seinem eignen Bewusstsein nur Instrument, blosses Werkzeug des Sittengesetzes sein, und schlechthin nicht Zweck.

Im Jahre 1804 hielt Fichte eine Reihe von Vorlesungen, worin er offen erklärte: seiner Meinung nach stehe das Zeitalter in der Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit.* Freilich trägt die Jahrszahl dazu bei, so etwas begreiflicher zu machen.

§. 160.

An die eben erwähnte Foderung knüpft Fichte die Eintheilung der Pflichten. Wo die Moral durchgehends von Pflichten gegen uns selbst redet, da findet Fichte nur Pflichten *auf* uns selbst; nämlich in dem Falle, wenn das Wirken für Andre nicht ungehindert von Statten geht, und wir deshalb, um Mittel für Andre zu werden, bei uns selbst anfangen müssen. Er nennt deshalb diese Pflichten mittelbare und bedingte; die absoluten Pflichten für Andre stehn ihnen entgegen. Mit dieser Eintheilung kreuzt sich eine andre in allgemeine und besondere Pflichten.

§. 161.

Die allgemeinen bedingten Pflichten sind theils negativ, theils positiv.

Zu jenen gehört das Verbot des Selbstmordes. Hier wird sehr richtig zuerst der grosse Unterschied bemerklich gemacht zwischen Lebensgefahr und Zerstörung des Lebens. Die letz-

* *Fichte's* Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 31. [Werke, Bd. VII, S. 18.] Mehr davon tiefer unten.

tere verbietet Fichte durchaus. Obgleich aber hierüber scharfsinnige Bemerkungen bei ihm vorkommen, so fehlt doch die Grössenschätzung des Fehlers, der im Selbstmorde liegen kann. Da die Pflichtenlehren gewöhnlich (auch bei andern Gegenständen) in dieser Hinsicht mangelhaft sind: soll hier noch Folgendes bemerkt werden.

Nicht bloss die Stoiker gestatteten den Selbstmord; sondern unter den ersten römischen Kaisern geschah es häufig, dass die, welche zum Tode verurtheilt waren, sich selbst den Tod gaben. So verschafften sie sich nicht bloss die Ehre des Leichenbegängnisses, sondern auch Vollziehung ihrer Testamente; während ohne dies Auskunftsmittel ihre Güter dem Fiscus anheim fielen. * Der Selbstmord war also Mittel der Fürsorge für die, welche ihnen nahe standen; und zwar im Falle eines gewiss bevorstehenden Todes.

Dass man solchen Selbstmord nicht mit andern, aus Feigheit, aus Leidenschaft, mit Verletzung der Pflicht gegen die Angehörigen und gegen den Staat, in Eine Klasse setzen kann, fällt in die Augen. Spricht aber die Moral bloss ihr Verbot, so hat sie nichts unterschieden.

Zu den positiven Selbstpflichten rechnet Fichte nicht bloss Sorge für Gesundheit des Leibes und Geistes, sondern auch Sorge für geordneten Haushalt, als Mittel für jene.

§. 162.

In die Klasse der besondern bedingten Pflichten fällt die Wahl des Standes, — nicht nach Neigung! so lehrt Fichte; wobei ganz aus den Augen gesetzt ist, was oben (§. 111) über den Werth der Lust am Geschäft, mehr einstimmig mit Schleiermacher, bemerkt worden. Zweckmässig dagegen ist die Erinnerung: „ich muss bei der Gesellschaft anfragen, ob noch Raum da ist, und ob es meiner Mühe da bedürfe, wo ich sie anwenden will.“ **

§. 163.

Die allgemeinen unmittelbaren Pflichten theilt Fichte dreifach. Zuerst fasst er überhaupt die Freiheit Andrer ins Auge; so dass zu den Rücksichten auf die Rechte der Andern noch Wohlthätigkeit und Dienstfertigkeit hinzukommen; aber nicht

* *Montesquieu Esprit des loix*, XXIX, 9.

** *Fichte's* Sittenlehre §. 21.

aus Wohlwollen. Vielmehr ist Wohlthätigkeit nach Fichte eine bedingte Pflicht; „sie würde nicht statt finden, wenn der Staat seine Schuldigkeit thäte." Und Dienstfertigkeit soll recht eigentlich *dienen;* nämlich dazu, dass Andre soviel Kraft als möglich in der Sinnenwelt haben, um dadurch die Vernunftherrschaft zu befördern.

Die zweite Abtheilung ist mit dem Streite beschäftigt; es sei nun Leben oder Eigenthum oder Beides, was den Streit veranlasst. Hier wird auch von der Ehre gehandelt, sammt dem guten Ruf.

Die dritte Abtheilung widmet sich der Pflicht, unmittelbar Moralität zu befördern; wo zuerst das merkwürdige Bekenntniss im Namen der Freiheitslehre abgelegt wird: es scheine unmöglich, dass Moralität mitgetheilt werde, und nach Abrechnung des Unausführbaren scheine nicht viel Mehr, als fromme Wünsche, übrig zu bleiben. So musste es allerdings *scheinen,* und von der Zuversicht, womit dennoch das Princip der Moralität überall vorausgesetzt wird, musste die *Freiheitslehre* lieber ganz schweigen; weil sie keine Mittel darbieten kann, worauf über die gemeine Erfahrung hinaus sich bessere Hoffnungen gründen könnten. Auch ist weder vom Affect der Achtung noch von der Pflicht des guten Beispiels viel zu sagen gewesen. (Man vergleiche oben §. 139.)

Diese ganze Klasse reducirt sich also am Ende auf Rechtsbegriffe.

§. 164.

Es bleiben noch übrig Pflichten des Standes und des Berufs. Hieher bringt Fichte zuvörderst die Familienpflichten; dann durchläuft er kurz die Pflichten der Gelehrten, der moralischen Volkslehrer (Geistlichen), der ästhetischen Künstler, der Staatsbeamten, der niedern Volksklassen.

Von der Familie hatte Fichte schon im Naturrecht gehandelt; es scheint, er sei im Zweifel gewesen, ob dorthin, oder in die Moral, der Gegenstand gehöre. Das kann um desto weniger befremden, da Staat und Kirche mit ihren Verfügungen bei der Familie zusammentreffen.

Ueber die Pflichten der Gelehrten könnte man um so mehr etwas Ausführliches erwarten, da Fichte auch hier wiederum die Gelehrten voranstellt vor Geistlichen, Künstlern, Staatsbeamten. Allein er beschränkt sich beinahe auf den einen Ge-

danken, der Gelehrte solle die Wissenschaft weiter bringen; wobei sich die Erinnerung aufdringt, dass nicht alle Wissenschaften zu allen Zeiten gleichmässig zum Fortschreiten geeignet sind; und dass in Ansehung der Wirksamkeit auf andre Berufskreise die Fortschritte der Gelehrten viel weniger Einfluss haben, als der schon vorhandene Bestand des Wissens, womit verglichen der augenblickliche Zuwachs allemal gering ist.

§. 165.

Obgleich nun die Pflichtenlehre bei Fichte logisch geordnet scheint: so bemerkt man doch bald, dass zu einer bequemen Uebersicht derselben Manches fehlen müsse. Sind die Selbstpflichten nur bedingt, folglich abhängig: so mussten die unbedingten vorantreten, um nach ihnen das Abhängige zu ermessen und genauer zu bestimmen. Ferner sieht man sich zwischen kleinern und grössern Lebenskreisen umhergeworfen, wenn bald von dem, was der Einzelne für sich bedenken soll, bald von Rücksichten, welche die Gesellschaft fodert, bald vom Recht und Streite unter Privatpersonen, bald von Beförderung der Sittlichkeit im allgemeinen, dann von der Familie, und endlich von den mancherlei Arten des Berufs gesprochen wird.

§. 166.

Um nun ein Paar veste Puncte zu gewinnen, ist dienlich, etwas ganz Bekanntes ins Auge zu fassen; nämlich dass die Pflichten gegen den Staat den strengsten Gehorsam, die Pflichten in der Familie und die des Berufs dagegen die anhaltendste Sorgfalt erfodern.

Das Erste erhellet unmittelbar aus dem Unterwerfungsvertrage, welcher den Majestätsrechten entspricht (§. 87). Familie und Beruf aber geben eine beständige Stellung und Beschäftigungsweise, welche sogleich leidet, wenn sie auch nur auf kurze Zeit aus den Augen gesetzt wird.

Andre gesellige Verhältnisse also müssen zwischen den genannten hineingepasst werden; während Gesundheit und Uebung des Körpers und Geistes im gewöhnlichen Lebenslaufe die Bedingungen vestsetzen, unter denen überhaupt Pflichten zu erfüllen möglich ist.

§. 167.

Es mag noch Schleiermacher benutzt werden, um das Material der Sittenlehre zur Uebersicht zu bringen. Er reihet die

Pflichten auf folgende Weise aneinander, wiewohl nur zum Behuf der Kritik:

Selbsterhaltung, Mässigkeit im Genuss, Sparsamkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Selbstschätzung und Bescheidenheit, Erhöhung sittlicher Vollkommenheit, Wahl des Berufs nach Einsicht, Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Mitfreude und Mitleid, Nachsicht ohne Schwäche, Umgänglichkeit.

Da er jedoch die Pflicht auch ansieht als bestimmbar durch Güter, welche zu erwerben seien, so mag die Reihe der letztern hier ebenfalls Platz finden.

Aeussere Güter, (Reichthum, Gewalt, Glück,) Freundschaft und freundliche Verbindungen, bürgerliche und häusliche Gesellschaft, Kirche und Schule, Kunstwerke, Güter des Leibes, (Gesundheit, Schönheit, Stärke, Wohlgebautheit,) Güter der Seele (die vier Cardinaltugenden), endlich der Weise selbst und sein sittliches Wohlbefinden. *

Die Vermischung der Tugenden mit Gütern und mit Pflichten hat Schleiermacher gerügt; auch ist die Aufstellung der Reihen bei ihm eben so wenig als hier, für eine Anordnung zu halten.

Aber schon auf den ersten Blick ist klar, dass Mittel und Zwecke zu sondern sind; dass die Mittel theils innere (mittelbare Tugenden) theils äussere sind, welchen letztern hier auch solche Gegenstände müssen beigezählt werden, die einen ästhetischen, aber nicht sittlichen Werth haben (Kunstwerke, Stärke und Schönheit des Leibes); dass Verwechselungen zu heben sind (so ist die Sympathie in der Mitfreude und dem Mitleide verwechselt mit dem Wohlwollen), dass Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, Treue, auf Recht und Billigkeit müssen zurückgeführt werden u. s. w.; kurz, dass die Anordnung durch längst bekannte Mittel kann erreicht werden.

§. 168.

Bei einiger Uebung in Anordnungen dieser Art wird es nicht besonders schwer sein, moralische Schriften von mancherlei Art zu benutzen, sobald man die praktischen Ideen in der Verschiedenheit der Ausdrücke wieder erkennt, und ihnen das, was mittelbar einen positiven oder negativen Werth hat (liege nun dies in Fertigkeiten oder in äussern Dingen) gehörig an-

* *Schleiermacher's* Krit. d. Sittenl. zweites Buch, zweiter Abschnitt.



fügt. Hiedurch aber entdeckt sich mehr und mehr der entferntere Zusammenhang von Mitteln zu Mitteln, oder von Hinderung der Hindernisse, der sich durch alle Lebensumstände hindurchzieht; so dass die sittliche Klugheit und Uebung ein immer weiteres Feld gewinnen würde, wenn nicht oft genug Entsagung da eintreten müsste, wo die widerstrebenden Potenzen übermächtig werden.

Im allgemeinen hat man sich in der Reihe der Principien des Fortgangs und Rückgangs * zu orientiren, und dieselbe nach den Umständen zu verlängern. Besondere Hülfsmittel aber bieten Politik und Pädagogik dar; von welchen jetzt noch das folgt, was nöthig ist, um die zwiefache Richtung der Moral (§. 125) zu bezeichnen.

§. 169.

Der Zusammenhang der Moral mit der Pädagogik erhellet leicht aus den fünf Hauptpuncten der sittlichen Jugendbildung:

1) Richtungen des kindlichen Willens.
2) Aesthetische Urtheile und deren Mängel.
3) Bildung der Maximen.
4) Vereinigung der Maximen.
5) Gebrauch der vereinigten Maximen. **

Es ist nämlich klar, dass die ersten beiden Puncte sich auf den Begriff der Tugend, die drei übrigen auf den der Pflicht beziehen. ***

§. 170.

1) Kein vernünftiger Erzieher wird die Richtungen des kind-

* Praktische Philosophie, II B. 7 Capitel.

** Umriss pädagogischer Vorlesungen §. 43 und 153 der 1 Ausg. [§. 44 u. 304 der 2 Ausg.]

*** Die grosse Wichtigkeit der Pädagogik, d. h. der Verbindung praktischer Philosophie, sofern sie sich auf den einzelnen Menschen bezieht, mit Psychologie und Erfahrung, für alle wissenschaftliche Betrachtung der Anwendbarkeit der Moral, wird im Folgenden mehr und mehr erhellen. Für den analytischen Zweck des gegenwärtigen Buchs wäre es nöthig gewesen, auch pädagogische Schriftsteller anzuführen, wenn nicht auf ein andres Buch könnte verwiesen werden; nämlich auf *Brzoska's* Schrift *über die Nothwendigkeit pädagogischer Seminare*, Leipzig 1836. Herr Professor Brzoska besitzt eine reiche Kenntniss pädagogischer Literatur; und er hat dafür gesorgt, durch eine grosse Menge angeführter Stellen aus den verschiedensten Schriften die pädagogischen Grundsätze Andrer mit denen des Verfassers leicht vergleichbar zu machen.

lichen Willens zuerst durch moralische Maximen, oder auch durch die ihnen zum Grunde liegenden ästhetischen Urtheile zu bestimmen unternehmen. Nicht einmal die mittelbaren Tugenden, auf welche man bei minder Gebildeten hinarbeitet (§. 150), sind für den Erzieher das Erste und Wichtigste; sondern er sieht zuerst auf Naturkraft und natürliches Wohlwollen (§. 135), als auf dasjenige, was er, soweit es vorhanden ist, sorgfältig entwickeln und schonen muss. Daher tritt der Unterricht als das Hauptgeschäft hervor, nicht wegen der Kenntnisse, sondern wegen des *Interesse* der Erkenntniss und der Theilnahme. *

2) Weder mehr noch weniger wichtig als jene Richtungen des Willens, sondern mit ihnen in gleichem Range, steht die ästhetische Stimmung der Kinder, welche der Erzieher hauptsächlich durch Vermeidung alles dessen, was ein Gefühl vom eignen Ich aufreizt und einprägt, zu befördern suchen wird. Zeigt sich diese Stimmung, (und mit ihr der auffallendste Grundzug der Humanität im Gegensatze der Thierheit,) so wird ihr das Sittliche im Leben und in geschichtlicher Form darzubieten sein, aber noch ohne auffallende Anwendung auf den Zögling, als läge eine Foderung an ihn selbst darin. Bevor solche moralische Foderungen ihre ganze Schwere fühlen lassen, muss das blosse ästhetische Urtheil sicher und klar sich gebildet haben.

Hiemit ist aber nicht ausgeschlossen, dass dem Zöglinge das Gewissen geschärft werde (§. 143), wenn er durch seine eignen Handlungen dazu Anlass giebt.

§. 171.

3) Bildung der eigennützigen Maximen beginnt gewöhnlich von selbst im spätern Knabenalter. Bemerkt der Erzieher davon deutliche Spuren: so muss nunmehr der Uebergang der ästhetischen Urtheile in moralische Anfoderungen an den Zögling selbst beschleunigt, — es muss Ernst und Strenge in diese Foderungen gelegt werden, indem sie als Maximen der bessern Art jenen andern gegenüber den Vorrang behaupten sollen. Hier gerade ist das *Sollen* und die *Pflicht* am rechten Orte.

4) Wie der Zögling die menschlichen Verhältnisse allmälig vollständiger und zusammenhängender überschaut: so bedarf

* Allgemeine Pädagogik S. 140 [der Ausg. v. J. 1806].

er auch einer genaueren Vereinigung der moralischen Maximen mit deutlicher Ausschliessung der unsittlichen.

5) Hiemit verbindet sich die moralische Selbstbeobachtung, indem die vereinigten Maximen sich dem stets andringenden Bösen (§. 142) entgegensetzen.

§. 172.

Wie nun vor den Augen des Erziehers eine werdende Sittlichkeit oder Unsittlichkeit sich aus einem gegebenen Boden erhebt: eben so steht vor den Augen des Staatsmanns eine im Wachsen oder Abnehmen begriffene, mehr oder weniger von sämmtlichen praktischen Ideen beseelte Gesellschaft, getragen von der Natur, verbunden durch Gemeingeist, gebunden durch Macht, reflectirend über sich selbst in höherm oder niederm Grade. Sein Ziel ist, sie als Rechtsgesellschaft zu bevestigen, als Lohnsystem zu sichern, als Verwaltungssystem zu veredeln, als Cultursystem zu erweitern und zusammenzuhalten, endlich ihrem Selbstbewusstsein die innere Zufriedenheit zu erhöhen. Für diese Zwecke stehn ihm zwar Macht und Ansehen zu Gebote, aber der vorhandene Gemeingeist muss ihm entgegen kommen.

Nun findet sich der Gemeingeist niemals ganz gleichförmig in Einem Puncte beisammen. Kleinere Gesellungen von der Familie bis zur Kirche haben sich allmälig gebildet. Schon die Rechtsgesellschaft war nicht auf einmal da. Die früher verbundenen Familienhäupter haben späterhin Andern das Beitreten gestattet, aber nicht immer unter gleichen Bedingungen. Nicht alle sind in gleichem Maasse active Bürger in Bezug auf das *pactum unionis et ordinationis* (§. 19); es giebt Unterschiede des Personenrechts und des Standes. Auch den Güterbesitz hat man gegen die Wechsel des Verkehrs zu bevestigen gesucht; besonders in Ansehung der unbeweglichen Güter; es giebt Majorate, Lehne, Rechte der Agnaten; doch daneben auch neue Reiche. Im Laufe der Zeit haben diejenigen, die ein ähnliches Interesse hatten, sich enger verbunden; es giebt Corporationen, die ihr Recht bewachen. Selbst in der Fähigkeit, Contracte zu schliessen, haben sich Ungleichheiten vestgesetzt. Von dem Allen ist im Laufe der Zeit der Ursprung meist vergessen; der Druck aber wird empfunden.

Zu den Ungleichheiten in den Verhältnissen kommt die Verschiedenheit der Personen.

Einige sind schon da, wo sie sein wollen; Andre haben Aussichten; noch Andre suchen sich Bahnen; wieder Andre möchten im Trüben fischen; die Meisten suchen nur ein vortheilhaftes Geschäft. Einige erheben sich zum Interesse für bestimmte Gegenstände, als Kunst, Wissenschaft, Landbau, Militär; einige treten hervor als Wortführer von Corporationen und Particularinteressen. Manche wollen Partei machen. Einige empfehlen Ruhe, Andre Bewegung.

§. 173.

Der Staatsmann ist nun zwar nicht Erzieher; als solcher kann und darf sich Niemand der Gesellschaft gegenüber stellen, denn sie ist nicht Jugend. Aber er kann zweierlei thun.

Erstlich kann er den Gemeingeist da aufsuchen, wo er ihn findet, also vorzugsweise in den kleineren Gesellungen, wo die Menschen sich näher und beständiger berühren und unter einander besprechen. Hieher gehören die Communalordnungen und die Aufsicht über Corporationen. Dadurch wird das Wollen der Menschen, wie sie sind, unmittelbar rectificirt, und über den gemeinen Eigennutz hinaus in eine höhere Sphäre versetzt; indem ihr *gemeinsames* Streben sich belebt und berichtigt.

§. 174.

Zweitens kann der Staatsmann für die grössten und allgemeinsten Angelegenheiten selbst Sorge tragen. Dadurch werden die Menschen, die auf ihn sehen, zu dem Glauben gebracht, dass der Gemeingeist des ganzen Staats keine Fabel ist; sie gewinnen Respect für das Ganze. Gelingt dies: so wird es dem Staatsmann auch gelingen, Ehrenpuncte hervorzuheben, in denen man die praktischen Ideen wieder erkennen mag. Denn Ehrenpuncte entspringen, (wenn auch einseitig und deshalb nicht in aller Hinsicht richtig,) aus ästhetischen Urtheilen.

So haben von jeher grosse Regenten und Minister gewirkt. Der Glanz, der von ihnen ausging, strahlte zurück in der Ehre, die man schätzte und suchte.

§. 175.

Drittens, wenn mehrere Staatsmänner sich in Einer Sphäre befinden, so entstehen unter ihnen Berathungen, etwan im Rathe des Regenten, oder auch in verfassungsmässigen Versammlungen. Aus den Berathungen gehen nach Vergleichung vieler ähnlicher Fälle, also mit Rücksicht auf die Geschichte,

Staatsmaximen hervor. Maximen aber bestimmen ihrer Natur nach nicht bloss die Gegenwart, sondern sie machen an sich selbst den Anspruch, auch in Zukunft gültig befunden zu werden.

Es wird nun schon klar sein, dass diese Betrachtung auf der Bahn des §. 151 fortschreitet; wie natürlich, da Politik und Pädagogik auf derselben Grundlage beruhen.

Geht man auf der nämlichen Bahn weiter, so ergiebt sich noch Folgendes.

§. 176.

Viertens, die Maximen müssen vereinigt werden. Hiezu ist Bearbeitung der Begriffe nöthig; daraus wird eine Doctrin, oder eine Staatswissenschaft, welche zu lehren und zu lernen ist.

Nur um den Begriff dieser Doctrin nicht leer zu lassen, mögen einige Sätze angegeben werden.

§. 177.

Die Doctrin betrifft die drei Factoren des Staats: allgemeinen Willen, Formen, und Macht;* welche dem *pactum unionis, ordinationis, subiectionis* entsprechen.

A. Die Macht muss so stark sein, dass sie niemals als Partei erscheine, am wenigsten sich selbst dafür halte und auf ihre Sicherheit bedacht sei. Sie würde aber unfehlbar geschwächt, wenn sie einen allgemeinen Willen gegen sich hätte; in wiefern also ein solcher vorhanden ist, muss sie sich mit ihm verständigen. Am besten ist, wenn sie ihm dergestalt voranschreitet, dass er hintennach in ihren Verfügungen sich wieder erkennt.

B. Der allgemeine Wille muss die Macht, so lange nicht offenbare Proben des Missbrauchs vorliegen, unterstützen; denn er bedarf der öffentlichen Ordnung. Er hat ein Kennzeichen der wohlgesinnten Macht daran, wenn sie die Nationalbildung zu ihrer Angelegenheit macht; denn dadurch würde sie auf den Fall des Missbrauchs sich selbst beschränken. Ein negatives Kennzeichen wäre, wenn sie falsche Ehrenpuncte (z. B. des Kriegsruhms, der Eroberungssucht,) gelten machte.

C. Die wichtigsten unter den Formen sind die Gesetze. Diese (noch abgesehen von ihrem Inhalte) müssen fasslich sein und gefasst werden. Sie müssen logisch geordnet, gemein verständlich so weit irgend möglich, und nicht bloss förmlich pro-

* Praktische Philosophie, fünftes Capitel des zweiten Buchs.

mulgirt sein, sondern für Bekanntschaft mit ihnen muss beständig Sorge getragen werden. Ein würdevolles Bild des Staats muss aus ihnen hervorleuchten.

§. 178.

Die Doctrin betrifft auch die praktischen Ideen, welche sich auf die Gesellschaft beziehn.

A. Die Rechtsgesellschaft darf nicht schwanken. Da aus Rechtsverhältnissen Druck und Gegendruck entsteht, so bleibt es eine beständige Aufgabe an Ueberlegung und guten Willen, denselben nach Möglichkeit und Gelegenheit zu mildern.

B. Die Strafen und Belohnungen dürfen die Menschen nicht schlechter machen, als sie waren, (wie in Gefängnissen, wo ein Verbrecher den andern unterrichtet, — oder auf der andern Seite durch Vorgunst, die Andre kränkt).

C. Naturproducte sollen benutzt, aber nicht leichtsinnig verbraucht werden. Wälder sind zu schonen, Strassen zu unterhalten u. s. w.; Staatsschulden sollen nicht den Urenkeln aufgeladen werden.

D. Mitten im Gedränge der schwankenden und streitenden Meinungen wirken die Wissenschaften dahin, die Zukunft mit der Vergangenheit zu verbinden. Diese Wirkung soll man begünstigen. Alles Klassische soll wie ein Schatz der Nationen gehütet werden. Beamte sollen Gelehrte sein; Prüfungen den Unwissenden zurückweisen.

E. Religion ist der, durch Ideen beseelten Gesellschaft so wesentlich (§. 113), dass der Staat gegen die Kirche nie gleichgültig sein darf. Die Kirche vereinigt die Stände, indem sie deren Unterschied bei Seite setzt. Sie vereinigt die Nationen, denen sie gemeinschaftlich angehört; und erinnert im Kriege an den Frieden.

§. 179.

Fünftens, die vereinigten Maximen müssen gebraucht werden. Das heisst: die Doctrin wird allmälig auf die Gesetzgebung einfliessen. Hiebei versteht sich von selbst, dass Maximen, die von Staatsmännern ausgingen und von Gelehrten in wissenschaftlichen Zusammenhang gebracht wurden, mit den gehörigen Belegen und Warnungen aus der Geschichte versehen sind, also nicht auf unbehutsame Neuerungen in den Gesetzen hinführen können. Langsam, wie ein lebender Organismus

sich durch seinen Stoffwechsel erweitert und reinigt, soll die Gesetzgebung sich fortbilden.

Auf Allgemeinheit macht die Gesetzgebung Anspruch; eben deshalb aber wird sie durch das wesentlich Ungleiche, was sie vorfindet, immer mehr genöthigt, die Fälle genauer zu unterscheiden.

Auf dem Boden, wo sie wirkt, findet sie den Unterschied der Städte und des offenen Landes. Der mehr politische Geist der Städte und deren Neigung sich unter einander zu verbinden, darf ihr eben so wenig entgehen, als die Nothwendigkeit, die natürliche Aristokratie der Gutsbesitzer gegen die Bauern zu berücksichtigen. Ungleichheiten dieser Art kann sie nicht wegschaffen, aber sie muss die Wirkungen mildern; und sie mag insbesondere den Anwachs sehr grosser Städte, schon wegen des gefährlichen Pöbels, der sich darin erzeugt, zu begünstigen sich hüten.

Der Wechsel der Zeit führt ein Steigen und Sinken der Familien herbei. Grossen Namen gebührt Respect; aber die Gesetze belasten sich, wenn sie das kraftlos Gewordene gegen unvermeidliches Sinken beschützen wollen.

Schule und Kirche sind in der Gewalt des Staats; aber Wissenschaft und Glaube folgen keinem Zwange.

Anmerkung.

Der Parallelismus zwischen Pädagogik und Politik ist nicht blosser Luxus der Theorie, sondern er verdient Beachtung in den Fällen, wo die Erfahrung entweder im kleinen Kreise deutlicher hervortritt als im grossen, oder umgekehrt. Wir erinnern hier an das Criminalrecht. Pädagogische Strafen tragen zwar einen andern Charakter als bürgerliche; sie suchen sich soweit als möglich an die natürlichen Folgen der Handlungen anzuschliessen; sie binden sich nicht an das Quantum der Vergehung; und ihr Zweck, nämlich Besserung, ist selten der positive Zweck der bürgerlichen Strafe, weil selten einige Hoffnung übrig ist ihn zu erreichen. Allein

1) negativ betrachtet, sollte dennoch die letztre ihn beachten, d. h. es liegt dem Staate daran, dass der Gestrafte nicht schlechter und hiemit gefährlicher werde, als er schon war.

2) Da die Strafe in jedem Falle irgend einen Zweck hat, so muss man ihre Wirkung beobachten; nicht aber sich der oft völlig grundlosen Einbildung überlassen, die Wirkung sei schon

bestimmt, weil man sich einen Zweck *vorgestellt*, und in der Meinung, ihn zu erreichen, gehandelt hatte.

Nun weiss der praktische Erzieher, wie leicht Aufsicht, Drohung, Zwang, Strafe, solche Wirkungen hervorbringen können, die von den beabsichtigten weit verschieden sind. Mit der Aufsicht wächst die Schlauheit; der Drohung achtet der Leichtsinn wenig; durchgreifender Zwang schadet oft der natürlichen Kraft, und die Strafe, statt abzuschrecken, weckt Theilnahme für den Gestraften, Erbitterung gegen den Strafenden, — wo nicht in der Umgebung schon die Nothwendigkeit derselben anerkannt, und selbst die Art sie zu vollziehen, gebilligt war. Fasst man diese Wirkungen zusammen: so ergiebt sich, dass nur innerhalb sehr enger Schranken, die von mancherlei Bedingungen abhängen, auf Zweckmässigkeit des Strafsystems zu hoffen ist. Es hält schwer zu glauben, dass dem Criminalrichter, der Sentenzen fället und sie vollziehen lässt, ohne sich weiter um den Gestraften zu bekümmern, die analogen Erfahrungen im Grossen sich eben so leicht darbieten werden, als sie im Kleinen dem Erzieher sich aufdringen.

Bei Allen, die in Folge eines Richterspruches zu irgend einer Art von Arrest verurtheilt sind, liegt Etwas zur weitern Nachfrage und Beobachtung vor, was die Schonung der Privatgeheimnisse schon verwirkt hat. Geistliche nun, denen die Seelsorge in Gefängnissen obliegt, könnten sich hier grosse Verdienste erwerben, und für ihre eigne Berufsbildung noch bedeutend gewinnen, wenn sie, autorisirt von der Justizbehörde, genauer fragten und forschten, um von den feinern Zügen der Geschichte des Verbrechens eine richtige Zeichnung, vom Gemüthszustande des Verurtheilten eine tiefere Kenntniss zu erlangen. Es müsste veststehn, dass für *einerlei* Verbrechen die einmal gefällte Sentenz nicht mehr geschärft würde, wenn auch nähere Umstände später bekannt würden. Die Geistlichen wären es alsdann, welche Beobachtungen über Alles, was bei der Wirkung der Strafe zusammenkommt, einer höhern Behörde zu berichten hätten. Durch sie würde man erfahren, theils was den Gefängnissen noth thut; theils was dagegen, wo eine glimpfliche Behandlung eingeführt ist, Kosten verursacht, die nur den Verbrecher an ein sorgenfreieres Leben gewöhnen, — bequemer, als er es nach der Entlassung fortsetzen kann.

Ohnehin liegt es im Kreise des geistlichen Amts, den sitt-

lichen Zustand der Kirchengemeine, nnd was auf ihn einfliesst, zu beobachten. Wer in Folge eines Richterspruchs gestraft worden, ist gewiss nach der Entlassung eine unwillkommene Erscheinung in der Gemeine; aber von seiner Lebensweise so weit als möglich Kenntniss zu nehmen, kann nicht bloss Polizeisache sein; es ist dem Geistlichen nicht gleichgültig; er muss bemerken und sammeln, was sich bemerken lässt. Dies gilt auch, und zwar vorzüglich, den andern Gliedern der Gemeine. Denn sie sind es zunächst, auf welche das abschrekende Beispiel hatte wirken sollen.

Die grosse Vorliebe für Geschwornengerichte, deren ursprünglich politische Tendenz wegfällt, sobald die Staatsgewalt nicht als Parthei gefürchtet wird, möchte wohl kaum einen bessern Grund haben, als den, dass, — ganz abgesehen vom Verbrecher, und von sicherer Ausmittelung des Thatbestandes, — die Erbitterung gegen die strafende Hand aufhört, wo die Staatsgewalt den Schein vermeidet, als hätte sie Gelegenheit gewünscht sich in ihrer Stärke zu zeigen. Denn ob der Angeschuldigte durch die Form der Untersuchung gewinne, möchte sehr zweifelhaft sein.

In keinem Falle darf das Criminalverfahren als ein für sich allein abgeschlossenes Ganze betrachtet werden. Denn es soll wirken! Aber Kirche, Schule, Sitten, Meinungen wirken mit; und Psychologie sammt der praktischen Menschenkenntniss müssen helfen, sowohl um es zu leiten, als nm es zu beurtheilen.

§. 180.

Im Vorstehenden liegt nun nicht etwa die Behauptung, als müssten Pädagogik und Politik in der hier angegebenen Form vorgetragen werden. Zum praktischen Gebrauche müssen vielmehr dem Praktiker die Haupttheile seines Geschäfts auseinander gesetzt werden.* Hier aber, in der praktischen Philosophie, kommt es nur auf die Stellung der Begriffe an. Es ist genug, wenn aus dem Vorstehenden unmittelbar einleuchtet, dass an Tugend und Pflicht sich Alles anschliesst, und zwar

* Die allgemeine Pädagogik des Verfassers ist nach den drei Geschäftszweigen, Regierung, Unterricht, nnd Zucht geordnet. Der Umriss pädagogischer Vorlesungen ergänzt diese Abhandlnng noch dnrch genaueres Eingehn auf die Altersstufen der Zöglinge, die Verschiedenheit der Lehrgegenstände und der Lehranstalten, die Mannigfaltigkeit der vorkommenden Fehler, welche zu bessern sind.

zuvörderst an die Tugend, dann erst an die Pflicht. Diese Stellung lässt sich nicht umkehren. Die praktischen Ideen sind die veste Grundlage, auf ihnen ruhet zunächst der Tugendbegriff; die Pflichten aber zerfallen unbestimmt, und es lässt sich kein geschlossenes System der Maximen für sie finden. Schon deshalb nicht, weil bei jeder Handlung die Wahrscheinlichkeit der Wirkung und selbst die Verantwortlichkeit wegen der entfernteren Folgen, wenigstens überlegt werden muss, ehe man sich davon lossagt (§. 146, 147). Ferner darum nicht, weil niemals vermieden werden kann, dass sich Maximen des Nützlichen und Schädlichen bilden, die so weit gelten, als sie nicht wider das Sittliche verstossen (§. 141) Die kantische Ansicht (§. 51) kann nie ganz verschwinden, denn der Handelnde steht auf empirischem Boden; darum *hat* er Maximen noch vor der Prüfung ihrer Zulässigkeit, wie schwankend sie auch übrigens sein mögen.

§. 181.

Blickt man auf Veranlassung der Pädagogik und Politik zurück auf Familie und Staat: so erinnert dies sogleich daran, dass theils zwischen Beiden, theils zu beiden Seiten etwas liegen geblieben ist, was sich einer fernern Betrachtung darbietet.

1) Je grösser der Staat: desto weiter die Distanz zwischen häuslichem und öffentlichem Interesse. Welches auch die Staatsform sei, der Privatmann verschwindet (mit wenigen Ausnahmen) vor der Masse und der Macht. Das häusliche Interesse überwiegt bei der grossen Mehrzahl der Einzelnen. Darin liegt Schutz gegen so falsche Erziehungspläne, als Fichte einst — freilich in Zeiten der Noth — gelten machen wollte.* Erziehung ist und bleibt zunächst Angelegenheit der Familien, und bedarf des häuslichen, aber nicht eines öffentlichen Jugendlebens, in welchem sich alte Rohheiten von vorn an erneuern würden.**

Allein das häusliche Interesse kann auch zu gross werden;

---

* *Fichte's* Reden an die deutsche Nation S. 331 u.s.f. [Werke, Bd. VII, S. 422 fg.]

** Nur den Worten nach widerspricht dies einer Stelle in der allgemeinen Pädagogik (S. 351 der Ausg. v. J. 1806). Denn was hier an dem fichte'schen Plane getadelt worden, das ist eine *solche* Oeffentlichkeit, welcher Losreissung von Familien zum Grunde liegt, während unser grösster Vorzug vor den Alten in dem bessern Familiengeiste besteht.

so gross, dass von ihm das öffentliche Interesse verschlungen wird. Dann verwandelt sich der Staat in ein Abstractum, und von der Macht, die aus der Gesammtheit hervorgehn sollte, bleibt nur ein Rest, der nicht allen Proben gewachsen ist.

Es braucht kaum noch gesagt zu werden, dass zwischen dem häuslichen und dem ganz öffentlichen Interesse dasjenigo in der Mitte liegt, was sich den Gesellschaften im Staate, — zuerst der Kirche, dann hauptsächlich den Communen widmet; daher die grosse Wichtigkeit der letztern nicht bloss dem Staatsmann einen Anknüpfungspunkt darbietet (§. 173), sondern überhaupt und mit vollem Rechte die vorzügliche Beachtung unseres Zeitalters auf sich gezogen hat. Vielleicht aber gehörte auch die ganze Bildung der heutigen Zeit dazu, einen *solchen* Communalgeist hervorzurufen, der nicht an Privilegien hänge, sondern einverstanden mit den allgemeinen Angelegenheiten, und hinreichend gleichartig in den verschiedenen neben einander bestehenden Communen fortschreite, um nicht Spannungen zuzulassen.

§. 182.

2) Die eben erwähnten Gegenstände liegen von selbst im Gesichtskreise jedes Gebildeten, weil sein eignes Interesse dahin weiset, so dass es durch moralische Ueberlegung nur braucht gehörig gelenkt zu werden. Anderes aber liegt theils tiefer, theils höher; daher man der Moral (besonders der christlichen) das Verdienst zuschreiben darf, die Aufmerksamkeit wenigstens der Besseren dahin gewendet zu haben.

Während die wohlgeordnete Familie das Bestreben in sich trägt, eine von allen praktischen Ideen beseelte Gesellschaft im Kleinen darzustellen; während sie auch einen grossen Theil der *dienenden* Klasse in eine solche Lage setzt, dass derselbe wenigstens mittelbar dem Staate angehört: bleibt ein andrer Theil arm, hülflos, daher auch in der Gefahr, sich gänzlich unterdrückt und verachtet zu glauben, und hiemit zum eigentlichen Pöbel herabzusinken. So gewiss nun hierauf eine Mannigfaltigkeit der schwersten Pflichten sich bezieht: so kann doch an diesem Orte nur an das Obige (§. 99—111) erinnert werden; denn der Gegenstand erfodert gemeinsame Anstrengungen, wenn gründlich soll geholfen werden; er gehört ins Verwaltungs- und Cultursystem; also freilich nicht in ein von der Moral losgerissenes Naturrecht, worin man sich wegen des Eigenthums auf den blossen *animus habendi* beruft (§. 64).

§. 183.

3) Ueber den Staat hinaus liegen Völkerrecht, Völkermoral, und der Versuch, vom Weltplane eine zwar nicht allgemeine, aber in Bezug auf die irdische Existenz des Menschengeschlechts wenigstens leidliche Vorstellung zu gewinnen.

Grotius bestrebte sich, ein in sich zusammenhängendes, dem positiven Rechte ähnliches Völkerrecht hervorzurufen. Da keine wirkliche positive Gesetzgebung soweit reicht; da hierin der Grund lag, ein natürliches Recht jenseits des positiven Rechts gelten zu machen, und eben dies Veranlassung gab, das Naturrecht von der Moral loszureissen: so muss hier vor Allem bemerkt werden, dass kein blosses *Recht* der Völker für sich allein fähig ist, ein wissenschaftliches Ganzes zu bilden, sondern dass die Wissenschaft sich nothwendig zur Tugend der Gesellschaft, und zur *Moral* der Völker erhebt, selbt noch ohne nach der Ausführbarkeit einer solchen zu fragen. Anknüpfen können wir jedoch an das Vorhergehende.

§. 184.

Zuvörderst ist gänzlich fern zu halten jene Ansicht, als wären Staat und Volk blosse Mittel zu irgend einem, wenn auch noch so wichtigen Zwecke (§. 85, 90). Viel besser ist hier Schleiermacher's Lehre vom höchsten Gute (§. 110) und überhaupt von Gütern (§. 167), wiefern der sittliche Mensch sie zu erwerben strebt. Denn obgleich die praktische Philosophie nicht als Güterlehre *ursprünglich* auftreten darf, (§. 47), so sind doch für den moralischen Willen (§. 52) Gegenstände vorhanden, für welche er thätig ist. Diese liegen im Kreise der durch praktische Ideen beseelten Gesellschaft (§. 112, 113); und es leuchtet ein, dass Staat und Volk eine solche Gesellschaft zu bilden, also einen *unmittelbaren* Werth zu erlangen bestimmt sind.

§. 185.

Insbesondere ist zu bemerken, dass die ideale Gesellschaft nicht, wie das Machtgebiet des Staats, geographisch bestimmte Grenzen hat (§. 112). Bezieht man nun dies einstweilen bloss auf die Rechtsgesellschaft als solche, so ergiebt sich die Nothwendigkeit des Völkerrechts schon aus den von Grotius bemerkten Umständen (§. 70, 71, 72). Und ohne Zweifel hat Grotius soviel, als irgend ein Schriftsteller hoffen kann, dazu beigetragen, dass die Unterhandlungen unter den Häuptern der Staaten einen stetigen Fortgang erlangten, mithin eine

gegenseitige Aufsicht in Gang kam, die mehr und mehr geeignet wird, den Kriegen vorzubeugen.

§. 186.

Diese Aufsicht ist nun freilich keine volle Gewalt; aber sie ist mindestens eben so weit entfernt von müssiger Contemplation. Sie hat, wenn nicht Sittlichkeit, doch Sitten hervorgebracht; das ästhetische Urtheil ist früher wach, ehe der Wille sich dadurch moralisch und vollständig bestimmen lässt. Man muss bei solchen Dingen längere Zeiträume vor Augen haben; und sich an die alte Barberei der Kriege erinnern. Eine moralische Kraft ist im Werden begriffen; und sie wächst, indem die gegenseitige Beobachtung sich schärft; während die Hoffnung abnimmt, durch Eroberungskriege etwas Wesentliches zu gewinnen, — und das Gewonnene behaupten zu können. Beispiele vergeblicher Unternehmungen dieser Art schrecken allmälig davon ab.

§. 187.

Vorausgesetzt also, die gegenseitige Aufsicht sei nicht unwirksam: so nähert sich allmälig ein Zustand, den man, wenn auch nicht ganz passend, doch wohl kaum mit einem andern Worte, als mit dem Namen Föderalismus bezeichnen kann, da ein System von Bündnissen, deren Collisionen sich ausgeglichen haben, dabei zum Grunde liegt.

Man kann demnach nicht erwarten, dass eine Zeit kommen werde, worin benachbarte Staaten *weniger* gegenseitige Rücksicht von einander fodern würden als bisher; aber es lässt sich erwarten, dass diese Rücksichten sich immer zweckmässiger bestimmen werden. Sollten z. B. die Interventionen ganz aufgegeben werden, so würde dieses soviel bedeuten, als: keiner habe sich um den Nachbarn zu bekümmern; statt dessen aber wird jeder die Intervention, welche ihm lästig wäre, sorgfältiger vermeiden; also frühzeitiger auf Warnungen hören.

§. 188.

Man erblickt hier leicht den wesentlichen Unterschied des Naturstandes, wie ihn das Naturrecht unter Privatpersonen sich denkt, und desjenigen Naturstandes, der unter Völkern wirklich statt findet. Bei Privatpersonen ohne irgend eine nähere Bestimmung ihrer Bildungsstufe, kann man eine stets wirksame Besonnenheit, und ein gleichförmig geregeltes Betragen nicht allgemein voraussetzen. Bei Staaten aber sammeln sich Maxi-

men und Erfahrungen so, dass ein offenbar unzweckmässiges Verfahren nicht eintreten oder doch nicht lange fortdauern kann. Ueberdies, wenn irgend wo ein öffentliches Unrecht vorkommt, so verhallt die Stimme des Vorwurfs nicht leicht, und wird sie an Einem Orte zum Schweigen gebracht, so ertönt sie desto stärker am andern. Bei so reizbarem Ehrgefühl, wie es die höhern Lebenskreise mit sich bringen, darf man eine wachsende Wirkung derselben annehmen.

§. 189.

Während nun das politische Gleichgewicht allmälig einer rechtlichen Geselligkeit sich annähert: ist auch das Cultursystem im Fortschreiten begriffen. Die frühere Scheidung durch Sprachen und Sitten verschwindet mehr und mehr; in der Kirche erlangt das Gemeinsame ein Uebergewicht über dem Besondern; und was die Schulen erreichen, wird gegenseitig mitgetheilt. Dies genügt schon zur Erinnerung, dass die Völkermoral nicht Ursach hat, sich auf blosses Völkerrecht zu beschränken.

§. 190.

Was aber die natürlichen Fehler anlangt, mit denen das Cultursystem zu kämpfen hat, desgleichen die Schwierigkeiten des Verwaltungssystems,* so zeigen sich diese zwar in den Verhältnissen der Völker, ohne doch hier insbesondre ihren Sitz zu haben. Wären sie im Innern der Staaten gehoben, so würde der Geist jener Systeme bald vordringen, und sich auch nach aussen hin Bahn machen. So lange dies nicht geschieht, ist allerdings die Völkermoral mehr in der Idee vorhanden, als in der Wirklichkeit zu spüren. Es kann alsdann verdienstlich sein, sie wenigstens zur Sprache zu bringen, damit nicht im Grossen ungerügt bleibe, was im Kleinen vom lebhaftesten Tadel verfolgt wird. Nur zu oft blendet das Böse, indem es sich gross darstellt.

Aber dies Verdienst hat eine Schattenseite. Schwärmerische Köpfe lassen sich durch nichts so leicht entzünden, als durch die Rede vom Bösen im Grossen, von allgemeiner Sündhaftigkeit.

§. 191.

Einer nicht längst verflossenen Zeit verkündigte Fichte's Beredsamkeit, sie stehe in der Epoche vollendeter Sünde, und

* Praktische Philosophie, im sechsten Capitel des zweiten Buchs.

hiemit gerade im Mittelpuncte der Geschichte. Das sollte mit dem Weltplan zusammenhängen. Nun kann in einer unabsehlich langen Zeit jeder Zeitpunct als der Mittelpunct angesehen werden; nnd obgleich sich seit Fichte's Rede die Zeitumstände sehr geändert haben, so ist doch keine so grosse Umschaffung des Sittlichen eingetreten, dass, wofern damals die behauptete Epoche vorhanden war, sie heute schon der Vergangenheit angehören könnte. Musste man sich damals eine so harte Rede gefallen lassen, so ist es auch noch jetzt die Schuldigkeit des Zeitalters, die Ermahnung zu beherzigen. Findet sich dagegen, dass Wahres mit Schwärmerei gemischt worden, dass dem Wahren ein andrer Zusammenhang und eine andre Darstellung gebührt, dass die Schwärmerei in allerlei Nachklängen fortdauert, so ist es noch nicht zu spät zur Prüfung und Sichtung, besonders für ein Zeitalter wie das jetzige, dem man Besonnenheit so sehr empfehlen muss!

Das Nöthigste hierüber im folgenden Capitel.

DRITTES CAPITEL.

Von der teleologischen Richtung der Moral.

§. 192.

Einer eudämonistischen, also falschen Moral, ist es wesentlich, sich nicht bloss um die nähern Folgen der Handlungen, deren Wahrscheinlichkeit im täglichen Leben für Gewissheit gelten muss, zu bekümmern, sondern auch um die entfernteren; denn künftiges Glück will sie durch gegenwärtige Mühe und Entbehrung erkaufen. Eine religiöse Moral dagegen stellt die entfernteren Folgen der Gottheit anheim, denn sie sucht nur des höchsten Wesens Zufriedenheit, und als Zeugniss hievon die Ruhe des Gewissens. Aber ein Mittelding aus beiden erzeugt sich, wenn Jemand zum Ersatz für den aufgegebenen Eudämonismus sich schmeichelt, solche Folgen seiner Handlungen vorauszusehen, durch die er in den göttlichen Plan eingreifen und dabei mitwirken könne. Die grosse Unsicherheit unseres Wissens, schon in Ansehung der gewöhnlichsten Folgen, sollte davon abschrecken (§. 145—149); allein es fehlt nicht an Einbildungen eines Wissens, welche sich darüber hin-

aus setzen. Kritik theoretischer Lehren gehört nicht hieher; daher kann Nachstehendes nur als Anhang betrachtet werden.

§. 193.

Um die Analyse der bekanntesten Lehrmeinungen desto kürzer fassen zu können, stellen wir etwas Allgemeines voran.

Gemäss der religiösen Weltbetrachtung hat die göttliche Güte den empfindenden Wesen ihr Dasein deshalb gegeben, damit ihnen wohl sei. Um aber in dieser Betrachtung nicht irre zu werden, muss man die häufig vorkommenden Fehler in Ansehung der Idee des Wohlwollens (§. 31—33) vermieden haben. Auch muss man sich nicht der Klage überlassen, welche das menschliche Leiden höher anschlägt als das Wohlsein; sondern man muss den sehr leicht begreiflichen Grund dieser Klage im Auge haben, dass sich die unangenehmen Vorfälle mehr ins Gedächtniss prägen als die angenehmen.

Nun ist es der Idee des Wohlwollens gemäss, *die Individuen einzeln* zu berücksichtigen, und auch da, wo das Verwaltungssystem sie zusammenfasst, doch diese Verbindung nur als Mittel fürs Gemeinwohl zu benutzen, während das Gemeinwohl selbst nur eine grösste mögliche Summe des individuellen Wohlseins enthält.

§. 194.

Die Idee der Vollkommenheit führt auf eine andre, ebenfalls religiöse Weltbetrachtung. Das Weltall soll ein Cultursystem sein. Aber das Cultursystem hat seinen Werth nicht in den Leistungen der Individuen, sondern in der Einheit Aller, als eines Ganzen; welche Einheit nicht die einer Summe ist, sondern die eines Systems. Wird nun mit gewohnter Einseitigkeit (wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten) die Idee der Vollkommenheit allein an die Spitze der Moral gestellt, so ist die nächste Folge, dass jene Rücksicht auf die Individuen in Schatten tritt, und anstatt der Individuen vielmehr die *Gattung* für den Gegenstand des Weltplans erklärt wird.

§. 195.

Noch eine andre Vorstellung vom Weltplan ergiebt sich, wenn Rechtsgesellschaft und Lohnsystem, in gewöhnlicher Verbindung, so hoch gesteigert werden, dass sie das Ganze umfassen. Hieher wird meistens die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele gedeutet; das künftige Leben ist alsdann für die Individuen die Zeit der Vergeltung.

§. 196.

Da sich diese Ansichten des Weltplans auf die praktischen Ideen stützen: so kann man keine derselben für falsch erklären aber auch *keine der andern vorziehn;* sondern man muss sie verbinden; so wie sich die Ideen in der von ihnen beseelten Gesellschaft concentriren. Nur hat man so noch immer nicht das Wesentliche eines *Plans* begründet; denn aus den Ideen folgt keine Zeit; keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; und eben so wenig Verlust eines vergangenen Bessern, als Veranstaltung einer künftigen Besserung.

Nach dem Anlasse, welcher dies Zeitliche in die gangbaren Lehrmeinungen philosophischer Schulen einführte, ist nicht weit zu suchen. Zur kantischen Freiheitslehre kam das radicale Böse; und diese zwei Widersacher unzeitlich zu verbinden, wollte nicht gut gelingen.

§. 197.

Kant hatte unabhängig von aller Erfahrung die praktische Vernunft, — aber nur auf Zeugniss der Erfahrung das natürliche Böse angenommen; daher man glauben möchte, Beides sei bei ihm so disparat, wie ästhetisches Urtheil und Begierde es wirklich sind. Hieraus hätte nun kein Widerspruch entstehn können; und es würde gar keiner besondern Versicherung bedurft haben, dass „eine jede böse Handlung so betrachtet wer-„den müsse, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande „der Unschuld in sie gerathen wäre.“ * Das versteht sich von selbst, da das Urtheil sich überall nicht nach irgend einem Stande oder Ursprunge des Willens richtet; sondern unmittelbar den Willen trifft, und ihn nimmt wie er eben ist; vorausgesetzt, dass dieser Wille als etwas Vestes und Bestimmtes sei gegeben worden. Aber bei aller Ungleichartigkeit des Reinen und des Empirischen fielen nach Kant doch das Sittliche und das Sinnliche unter den nämlichen Begriff; denn bei ihm war das Sollen ursprünglich ein Wollen, und die sinnlichen Triebfedern gaben *auch* Bestimmungen der Willkür. So schien es, der freie und doch radical böse Mensch widerspreche sich selbst in seinem *ursprünglich doppelten Wollen.* Das moralische Ge-

---

* *Kant's* Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft; S. 42 [Werke, Bd. VII, S. 202]

setz drang sich ihm unwiderstehlich auf,* so dass, wenn keine andre Triebfeder dagegen wirkte, er es als hinreichenden Bestimmungsgrund seiner Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen, d. h. moralisch gut sein würde. Warum ist er es denn nicht? Warum ist es Niemand, (so nämlich sagt Kant!) da doch unter Voraussetzung der *absoluten* Freiheit *gerade gleichviel Wahrscheinlichkeit* vorhanden ist, dass Einige die Triebfedern der Sinnlichkeit, Andre aber das moralische Gesetz vorziehn werden? —

Nach manchen Versicherungen, im Menschen sei ein *natürlicher* Hang zum Bösen, der doch am Ende in einer freien Willkür gesucht werden müsse (also *nicht* für natürlich gelten könnte), — ferner, man dürfe nicht nach einem Zeitursprunge, sondern nur nach einem Vernunftursprunge fragen: bequemt sich Kant doch am Ende zu dem gewöhnlichen Hülfsmittel, Widersprechendes zu sondern; er lässt sich den zeitlichen Unterschied des Früheren und Späteren gefallen, was bei einem geständlich empirischen Gegenstande (dem gewöhnlichen Hange der Menschen zum Bösen) füglich gleich Anfangs hätte geschehen mögen. Diese Zeitlichkeit erblickt man nun in dem ganzen Plane der kantischen Religionslehre. Denn da ist von einem Kampfe des guten Princips mit dem Bösen um die Herrschaft über den Menschen, und alsdann von einem Siege des guten Princips die Rede, ja auch von einer Stiftung des Reiches Gottes *auf Erden;* desgleichen von der *Wieder*herstellung der *ursprünglichen* Anlage zum Guten in ihre Kraft. Freilich übersteige es alle unsre Begriffe, dass ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache; aber wenn man wohl bedenke, dass auch der Verfall vom Guten ins Böse aus der Freiheit entspringe, so sei dieser nicht begreiflicher, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten. Es gab also schon bei Kant einen sichtbaren Unterschied dreier Momente. Zuerst war das Gute; *dann* ein Verfall *vom* Guten *ins* Böse; und nochmals *dann* ein *Wieder*-Aufstehen *aus* dem Bösen *zum* Guten.

Der Unbegreiflichkeit aber war preisgegeben, was zum Behuf einer moralischen Pädagogik und Politik aufs sorgfältigste muss untersucht werden. Der Untersuchung war durch die

* A. a. O. S. 33. [Werke, Bd. VII, S. 196]

Freiheitslehre der Riegel vorgeschoben. Nun war hiemit zwar noch nicht geradezu die Schwärmerei eingeladen, sich an die Stelle der Untersuchung zu setzen; aber die Sache wurde schlimmer, weil in andern Puncten wirklich Anlässe zur Schwärmerei bei Kant zu finden sind. *

§. 198.

Ungeachtet der vorgeblichen Unbegreiflichkeit dessen, was man pädagogisch soll begriffen haben, entwickelte sich dennoch aus einem halb wahren, halb falschen pädagogischen Gedanken der Keim dessen, wovon wir reden, nämlich des Weltplans.

„Die moralische Bildung des Menschen muss nicht von der „Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Den- „kungsart, und von der Gründung eines Charakters anfangen." **

Aus dem Obigen (§. 170) erhellet leicht, was hieran wahr ist. Die Denkungsart ist das ästhetische Urtheil. Dieses braucht zwar nicht umgewandelt zu werden, denn das kann und soll nicht geschehn; aber dass es *wach* werde, daran ist allerdings im höchsten Grade gelegen. Gleichwohl ist selbst dann, wann es wacht, noch keinesweges für die Sittlichkeit entschieden. Es ist ganz falsch, dass *nicht* von der Besserung der Sitten müsse angefangen werden; diese muss vielmehr *zugleich* negativ durch Abwehr schlechter Sitten, *und* positiv durch Alles das, was für Schonung und Entwickelung der Naturkraft und des Wohlwollens geschehn kann, gleichen Schrittes mit dem ästhetischen Urtheil vorwärts gehen; und was den Charakter anlangt, so darf nicht vergessen werden, dass zum objectiven Theile desselben noch der subjective *** hinzukommen muss, wohin die gesammte Bildung der Maximen gehört. Von allen hier erwähnten Erfodernissen ist keins so beschaffen, dass es durch die andern könnte ersetzt werden; sondern es muss ihnen allen, gleich sorgfältig, Genüge geschehn.

Die Frage ist aber, ob es erlaubt sei, auf pädagogische Principien den Plan der Erziehung des Menschengeschlechts im Namen Gottes zu begründen? Und die weitere Frage ist, ob

---

* Vergl. des Verfs. Metaphysik I, §. 39, erste Anmerkung. Ueber das Böse Psychologie II, §. 152; desgleichen in der Schrift über die Freiheit des menschlichen Willens den achten Brief.

** *Kant's* Religion i. d. Gr. d. bl. Vernunft, S. 55. [Werke, Bd. VII, S. 210 a. E.]

*** Allgemeine Pädagogik, drittes Buch, im ersten Capitel.

man den Weltplan aus einem solchen Erziehungsplane werde begriffen haben? Ob es gar keiner Physik, Chemie, Physiologie, Astronomie bedürfen werde, um sich vom Weltplan irgend einen, wenn auch noch so dürftigen Begriff zu machen?—

Bei Kant steht das eben Angeführte in unmittelbarstem Zusammenhange mit der Foderung einer „Revolution für die „Denkungsart, und einer Reform für die Sinnesart."

Von einer Revolution hätte er um so weniger im *allgemeinen* reden sollen, da er den Grund des Bösen nicht in einer Verderbniss der moralisch gesetzgebenden Vernunft * suchen will; aber wegen jenes doppelten Willens (§. 197), welchen das Verkennen des ästhetischen Urtheils herbeiführte, musste ihm der Ausdruck passend scheinen. Wäre das *ursprüngliche* Böse schon eine Umkehrung durch falsche Unterordnung des sittlichen Willens unter den sinnlichen, so müsste zum Behuf der Besserung das Umgekehrte von neuem umgekehrt werden; und so verhält es sich in der That beim *ausgebildeten* Bösen (§. 142), welches schlechterdings nicht mit der ursprünglichen Schwäche des Menschen darf verwechselt werden, und keinesweges *allgemein* der *Gattung* zuzuschreiben ist, sondern nur bei Individuen vorkommt. **

Kant aber redet allgemein folgendermaassen fort: „Wenn „der Mensch den obersten Grund seiner Maximen, wodurch „er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare „Entschliessung umkehrt, und hiemit einen neuen Menschen „anzieht, so ist er in so fern, dem Princip und der Denkungs- „art nach, ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in „continuirlichem Wirken und Werden ein guter Mensch; d. h. „er kann hoffen, dass er bei einer solchen Reinheit des Prin- „cips sich auf dem guten Wege eines beständigen Fortschrei- „tens vom Schlechtern zum Bessern befinde."

Die Consequenz hätte hier etwas Anderes gefodert. Gesetzt, das Böse läge ursprünglich an verkehrter Unterordnung jener

* A. a. O. S. 31. [Werke Bd. VII, S. 195]

** Die Ausdehnung, welche Kant seiner Meinung vom natürlichen Bösen gegeben hat, führt sehr leicht dahin, dass man die Menschen für schlechter, schwächer, der wahren Freiheit und Selbstbeherrschung unfähiger hält, als sie wirklich sind. Warum? weil man eine *absolute* Freiheit bei ihnen sucht, und, da sie *diese* nicht haben, den Mangel grösser schätzt, als er wirklich ist.

beiden Willen; so wäre es sogleich *vollkommen* gehoben, sobald das Verkehrte durch eine Revolution *von neuem* umgekehrt würde; und der continuirliche Fortschritt, — auf welchen für den projectirten Weltplan alles ankommt, — ist selbst nach allen vorhergehenden Fehlern hier nur sprungweise eingeführt. Aber Kant überlässt sich einer Reminiscenz an seine, aus der Kritik der praktischen Vernunft bekannte, Meinung: der unzeitliche Act der Freiheit liege der ganzen Reihe von Handlungen des Menschen zum Grunde, — also auch umgekehrt müsse einem Act der Freiheit, nämlich der vorerwähnten Revolution der Denkungsart, eine sich allmälig entwickelnde Zeitreihe entsprechen, welche das Umkehren gleichsam auseinanderziehe, und ein continuirliches Quantum von Uebergängen zum Bessern daraus mache. In Ansehung desselben fügt er nun hinzu:

„Dies ist für denjenigen, der den intelligibeln Grund des „Herzens (aller Maximen der Willkür) durchschauet, für den „also diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, d. h. für „Gott, soviel als wirklich ein guter, ihm gefälliger Mensch sein; „und in so fern *kann* (!) die Veränderung als Revolution be„trachtet werden; für die Beurtheilung der Menschen aber, die „sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, „die sie über die Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen „können, ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum „Bessern, mithin als allmälige Reform des Hanges zum Bösen „anzusehen."

Das Wörtchen *kann* verräth eine Unsicherheit in der Gleichstellung des intelligibeln Acts mit der zeitlichen Evolution in eine Reihe, welche als der ihm entsprechende Ausdruck sollte gelten können. Wirklich ist in diesem Können ein nicht unbedeutender Rechnungsfehler verborgen. Unendlicher Fortschritt ist gefodert; aber diese Unendlichkeit läuft nur nach Einer Seite, nämlich in die Zukunft. Gesetzt nun, ein Mensch bessere seine *vorher* schlechte Denkungsart, und zwar von dem Augenblick an, da irgend eine moralische Lehre oder Gewissensregung ihn zu dem Entschluss bringt, ein neuer Mensch werden zu wollen: so ist dieser Augenblick ein Anfangspunct für eine Zeitreihe, die in die Zukunft läuft. Wirft man die Zeit weg: so soll das Zeitlose, sich selbst Gleiche, herauskommen. Aber man kann den Anfangspunct nicht *zurückschieben*, wie

doch geschehn müsste, um *in der früheren Zeit* den nämlichen continuirlichen Fortschritt anzutreffen; vielmehr, nach Aufhebung des zeitlichen Auseinanderziehens, fällt das frühere Böse mit der späteren Besserung in eino sich selbst widersprechende Einheit; und man muss einen sehr nachsichtigen Richter voraussetzen, wenn ein solcher die Zeit *vor* der Besserung ignoriren soll. Dergleichen Hoffnung auf Nachsicht liegt nun zwar allerdings in der Religionslehre, aber nicht in der kantischen Rechnung, welche sich auf die falsche Voraussetzung der unzeitlichen Freiheit gestützt hatte.

§. 199.

Wollte man im Ernste, und in Bezug auf die göttliche Weltregierung, sagen, ein Plan, das Böse erst entstehen zu lassen, um es alsdann aufzuheben, hätte lieber gar nicht gefasst werden sollen: so würde eine solche Sprache unverantwortlich dreist sein. Allein wir reden hier von denjenigen Lehrmeinungen, welche den Weltplan zu erkennen vorgeben, und ihn doch nicht genügender darzulegen wissen. Diese nun sind dreist, weil sie ein Phantom des Bösen verfolgen.

Das Böse ist zwar an sich keine blosse Negation (§. 142); aber der Begriff desselben enthält die Negation des Sittlich-Guten; und jeder Mangel in der Bestimmung eines positiven Begriffs wird Grund eines Fehlers in der Bestimmung des ihm entgegenzusetzenden negativen.

Was oben (§. 129—149) von der Tugend und Pflicht, unter Voraussetzung des bekannten Unterschiedes der praktischen Ideen gesagt worden: das muss zusammen vestgehalten werden, um die Vielförmigkeit und grosse Mannigfaltigkeit dessen zu begreifen, was durch einander gemengt denen vorschwebt, die vom Bösen und von *continuirlicher* Besserung so reden, als ob an ein *gleichförmiges* Continuum bei so verschiedenartiger Mannigfaltigkeit zu denken wäre. Der Irrthum, der aus Vermengung der praktischen Ideen entstand, ist um detso schädlicher, da er die richtige Verbindung der Psychologie mit der Moral, die gerade hier eintreten muss, unmöglich macht.

Wenn nun vollends nicht bloss von der Besserung der Individuen, sondern wie natürlich, vorzugsweise von der Gattung und ihrer sichtbar fortschreitenden Geschichte, ja von der Stiftung eines göttlichen Reiches auf Erden (§. 197), mithin auch von Staat und Kirche die Rede sein soll: so zieht dies eine

neue Dreistigkeit in der Deutung der Geschichte nach sich; als ob aus dem Wenigen, was von dem Menschengeschlechte auf unserm Planeten seit ein paar Jahrtausenden bekannt ist, eine Analogie gebildet werden dürfte, die sich auf die göttliche Weltregierung für alle Vergangenheit und alle Zukunft, und sogar im ganzen Reiche der Vernunftwesen ausdehnen liesse!

Wo Deutungen dieser Art mit Vorliebe ausgebildet werden, da zieht schon der Historiker eine Grenzlinie zwischen der also erzeugten Mythologie und der wahren Geschichte. Nicht minder muss die Philosophie gegen dergleichen Mythen ihre Grenzen bewachen; besonders dann, wenn gerade in ihrem Namen dieselben vorgetragen werden. Hier lässt sich jedoch nur ein einziges Beispiel dieser Art kurz berühren.

§. 200.

In Fichte's Weltansicht war der Grundzug eines an sich höchst achtungswerthen Strebens für die Veredlung der Menschheit schon seit Anbeginn seiner Laufbahn mit zwei Nebenzügen verbunden; einer sehr finstern Meinung von der Gegenwart, — „obgleich in allen Zeitaltern die Anzahl derer, die fähig sind sich zu Ideen zu erheben, die kleinere war, so ist doch diese Anzahl nie kleiner gewesen, als eben jetzo,"* — und einem Hinausschauen in die weiteste Ferne nach Dingen, die da kommen sollen, ja bis in eine Zeit nach Myriaden, Millionen, Billionen von Jahren, in welcher alle Staatsverbindungen überflüssig sein würden.** Beides war Fehler der *damaligen* Zeit und des noch neuen Idealismus, der sich bis zu dem Satze verstieg: „die Welt muss mir werden, was mir mein Leib ist."***

Späterhin, unter ganz entgegengesetzten Einflüssen der Zeit, wurde die Verirrung schlimmer, während die Grundgedanken blieben. Er erlaubte sich nun, ganz ernsthaft zu lehren: ohne alle Anstrengung oder Freiheit müsse das Menschengeschlecht in seiner allerältesten Gestalt wenigstens in Einem Puncte seines Daseins rein vernünftig gewesen sein; er sprach von einem Vernunftinstincte, unbekümmert um die darin enthaltene *con-*

* Im Jahre 1794. *Fichte's* Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in der Vorrede.

** A. a. O. S. 33, 44, u. anderwärts. [Werke, Bd. VI, S. 306, 311]

*** *Fichte* System der Sittenlehre S. 304. [Werke, Bd. IV, S. 229]

tradictio in adiecto. Wollte man aber etwan unter diesem Instincte ein ursprünglich wachendes ästhetisches Urtheil, und eine mühelose Befolgung desselben verstehen, (mit Verzichtleistung auf das *Ueberlegen*, welches den eigentlichen Sinn des Worts Vernunft ausmacht,) so würde man mit einer so nachsichtigen Interpretation doch nichts erreichen. Denn während ein solcher Instinct schon zum Ideal hinauf verklärt wäre, und nichts Höheres zu suchen übrig lassen würde, fährt Fichte an derselben Stelle sogleich fort: „der eigentliche Zweck des Daseins ist doch nicht das Vernünftig-Sein, sondern das Vernünftig-Werden durch Freiheit," welches eine solche Vorliebe für das Werden verräth, dass man zu allernächst auf die Frage stösst, wie doch Fichte es habe ertragen mögen, von einer alleräItesten Gestalt zu reden; und ob er sich gar nicht besonnen habe, dass, sobald man bloss construirend, ohne thatsächliche Begrenzung, sich auf eine Vorzeit einlässt, man sie rückwärts ins Unendliche construiren muss? — Alles dies aber ist nur die Einleitung zu dem Mythus von einem Normalvolke einerseits, und von scheuen, rohen, erdgebornen Wilden andrerseits, desgleichen von der Zerstreuung des Normalvolkes unter die Wilden, womit denn erst die Geschichte beginnen — man möchte sagen: die Zeit erst in Fluss kommen soll. Diese gänzlich unphilosophische Behandlung der bekannten mosaischen Erzählung wird nur überboten durch eine spätere Dreistigkeit in demselben Buche, nach welcher „das Christenthum in seiner Lauterkeit und seinem wahren Wesen noch nie zur Existenz gekommen ist."* Solche Dreistigkeiten pflegen im Laufe der Zeit zu wachsen; und es ist gut, ihren historischen Anfangspunct zu kennen.

§. 201.

Der vorgebliche Weltplan, womit dies zusammenhängt, soll fünf Grundepochen des Erdenlebens umfassen, mit scheinbaren Durchkreuzungen und zum Theil neben einander fortlaufenden Zeitaltern. 1) Die Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinct; Stand der Unschuld. 2) Die Epoche, da der Vernunftinstinct in eine äusserlich zwingende Auctorität verwandelt ist; das Zeitalter der anhebenden Sünde.

* *Fichte's* Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 289 u. 410. [Werke, Bd. VII, S. 133 und 186]

3) Die Epoche der Befreiung von der gebietenden Auctorität; der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. 4) Die Epoche der Vernunftwissenschaft; der Stand der anhebenden Rechtfertigung. 5) Die Epoche der Vernunftkunst; der Stand der Heiligung.

Die Worte: Kind, Knabe, Jüngling, Mann, Greis, wollen zwar auf einen Weltplan nicht gut passen; allein über das Vorstehende möchten sie doch einen kürzern Aufschluss geben, als irgend ein Blick auf die praktischen Ideen, oder auf Tugend und Pflicht würde geben können. Zwar wird der ganze Plan als ein Zurückgehn zum Anfangspuncte beschrieben, allein dies Rückkehren soll aus eigner Kraft geschehen, und die Kraft soll aus der Erkenntniss kommen. Also an der Erkenntniss hatte es *Anfangs* gefehlt; und aus dem obigen Vernunft*instincte* können wir die Vernunft nicht bloss in wiefern sie überlegt, sondern auch in so fern weglassen, als man ihr die praktische Einsicht, d. h. die ursprünglichen Werthbestimmungen beizulegen gewohnt ist. Welchen Werth hatte denn aber der Zustand unbedingter Herrschaft der *Vernunft ohne Vernunft?* Welchen neuen Werth hat am Ende die Vernunftkunst? Welcher negative Werth wird durch das Wort Sünde angezeigt? — Einige zuvor ausgelassene Worte mögen jetzt, wenn möglich, zur Antwort dienen.

Die zweite Epoche wird näher beschrieben als ein Zeitalter positiver Lehr- und Lebenssysteme, die nirgends zurückgehen auf die letzten Gründe, und deswegen nicht zu überzeugen vermögen, dagegen aber zu zwingen begehren, und blinden Glauben, unbedingten Gehorsam fodern. Eine ziemlich deutliche Beschreibung des Knabenalters; wer aber sündigt nun eigentlich, der Knabe oder der zwingende Pädagoge?

Die dritte Epoche wird beschrieben als Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden Auctorität, mittelbar von der Botmässigkeit des Vernunftinstincts *und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt:* ein Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und völliger Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden. Ein zügelloses Jünglingsalter.

Die vierte Epoche soll dasjenige Zeitalter sein, worin die Wahrheit als das höchste anerkannt, und am höchsten geliebt wird. Hier, und in der letzten, fünften Epoche scheinen nun freilich Mann und Greis die Rollen zu tauschen, denn während der Mann handelt, der Greis sich mit ruhigem Wissen begnügt,

kommt im fichteschen Weltplan erst das Wissen und dann die Kunst, wiewohl man sonst der Meinung ist, dass grosse Künstler oft am wenigsten fähig sind, sich von ihrem Thun selbst genaue Rechenschaft zu geben; daher sich vielleicht auch wiederum die erste Periode, die des Instincts, ohne grosse Abweichung an die Stelle der fünften setzen liesse.

Aber angenommen, die Wissenschaft sei nöthig zur Kunst: so möchte doch eine auf unrühmlichen Wege, nämlich im Durchgange durch ein zügelloses Jünglingsalter, erbeutete Wahrheit, wie künstlich sie auch nachmals benutzt würde, eben so wenig taugen uns einen Begriff vom Weltplan zu geben, als zu begreifen ist, weshalb eine so schlechte Benutzung der Knabenjahre planmässig vorangehn musste, von welcher nicht bloss Jugendsünden, sondern eine vollendete Sündhaftigkeit die Folge war.

§. 202.

Da nun aus dem Vorstehenden weder eine vernünftige Werthbestimmung, noch ein verständig angelegter Plan, wohl aber eine übel angebrachte Analogie zwischen dem Erdenleben der menschlichen Gattung und den Lebensstufen eines Individuums hervorgeht: so muss es um so mehr befremden, dass späterhin der Werth des vernunftmässigen Lebens gerade in die Entfernung von dieser Analogie gesetzt wird. Das Individuum soll sein Leben an den Zweck der Gattung setzen. Es wird verlangt, man solle ein solches Leben billigen und bewundern. Aber vorläufig wäre zu fragen, ob die Zumuthung überall einen Sinn habe?

Das bekannte: *dulce et decorum est pro patria mori,* hat einen Sinn, wenn das Vaterland in Gefahr ist. Wann denn ist die Gattung in Gefahr?

Grosse Männer haben sich um die Wissenschaften verdient gemacht, und dadurch vielleicht auf die Gattung wohlthätig gewirkt. Worin waren sie vertieft, in die Gattung, oder in die Wissenschaft? Was hätte die Wissenschaft dadurch gewonnen, wenn sie etwa, anstatt darauf ihre Augen zu richten, darüber hinaus geblickt hätten? Das Geschäft des Forschens wenigstens wird durch solches Hinaufschauen zu hohen Absichten nicht leichter, sondern schwerer.

Rousseau sagt irgendwo: Mancher liebt die Tartaren, um nicht seinen Nächsten lieben zu müssen. Kant's casuistische Frage,

ob es nicht gut wäre, alle Moralität gewissenhaft auf Rechtspflichten zu beschränken (§. 31), hätte nicht durch Hinweisung auf Menschenliebe als eine moralische Zierde der Welt beantwortet werden können, wenn er einen Sinn darin gefunden hätte, statt der Menschen die Gattung, und zwar dergestalt zu setzen, dass man ihr, dem Abstractum, sein Leben widme.

Fichte spricht jedoch vom Zwecke der Gattung, *oder von der Idee*. Welche Idee gemeint sein könne, ist oben angegeben, nämlich die des Cultursystems (§. 194). Diese Ansicht ist richtig, aber einseitig.

§. 203.

Das eben Bemerkte reicht noch nicht hin, um Fichte's Behauptungen zu erklären. Vom Weltplan, der nur ein Gegenstand der Contemplation ist, wendet sich Fichte abwärts zur Tugend und zum Laster, indem er behauptet: es giebt nur Eine Tugend: die, sich selber als Person zu vergessen; und (nach einer falschen Analogie des Lasters mit der Tugend) *nur Ein* Laster: das, an sich selbst zu denken; und an den stärksten Worten der Betheuerung, dies sei vollkommen ernstlich gemeint, lässt er es nicht fehlen.*

Wenn man nun auch diese Betheuerungen als leere Machtsprüche zurückwiese; wenn man auch forderte, er solle seinerseits den Werth darthun, den es haben würde, wenn jeder vergässe, was er zunächst kennt, und lieber das bedächte, was er dem allergrössten Theile nach *nicht* kennt; wenn man ihm auch die unsägliche Confusion vorhielte, die aus der Vernachlässigung eigner Angelegenheiten über fremden, aus den Einbildungen, für Andre leben zu können, aus falschen Reflexionen über die Gattung, woran glücklicherweise eine grosse Menge von Menschen gar nicht denkt, entspringen würde; wenn man ihm endlich zeigte, dass er in seiner Rede gegen die Selbstsucht dasjenige vermengt und verwirrt habe, was gegen *Uebelwollen, Unrechtlichkeit, Unbilligkeit, Beschränktheit des Geistes, mangelnden Bürgersinn, Sucht zu geniessen, zu glänzen, zu herrschen — einzeln, und mit Unterscheidung dieser unter einander verschiedenen Puncte*, gesagt werden muss, um

* A. a. O. S. 71. [Werke, Bd. VII, S. 35] Was möchte wohl Grotius dazu gesagt haben? Vergl. §. 57.

richtig gesagt zu werden: so würde man damit das Wesentliche jener fichte'schen Lehrmeinungen noch immer nicht treffen.

Fichte's Missgeschick war die natürliche Verwandtschaft des Idealismus, den er zuerst von Kant angenommen und dann erweitert hatte, — mit dem Spinozismus. *

§. 204.

Dem Spinozismus ist es eigen, dem Urwesen eine nothwendige Spaltung in eine Vielheit von Individuen beizulegen. Diese Spaltung ist das radicale Uebel, welches durch den Weltplan soll geheilt werden. Daher die Foderung — nicht eines wahren Fortschritts, sondern der Rückkehr zum Anfange. Ein kümmerlicher Plan, der in langsamer Verminderung des Uebels besteht.

Wie sehr nun auch die Individuen durch die Lehren einiger Schulen zum künstlichen Vergessen ihrer selbst, wie nahe auch das eingeschläferte Selbstbewusstsein dem Traum einer Art von Gattungsbewusstsein möchte gebracht werden: die Natur bleibt in ihrem Geleise. Sie erhält ihre Gattungen, und vermehrt die Individuen. Nicht die geringste Hoffnung ist vorhanden, dass sie jemals nach idealistischen Foderungen sich richten, und spinozistische Meinungen bestätigen werde. Die Spaltungen, wenn es je dergleichen gegeben hätte, äussern nicht die geringste Neigung, sich enger zu schliessen. Freilich vermehren sich die Erfindungen, wodurch der Mensch seine Zwecke befördert; ein Umstand, durch dessen Missdeutung sich Fichte vielfältig getäuscht hat. Aber diese Erfindungen werden nicht nach Principien des Idealismus gemacht, ausgeführt, benutzt, sondern nach Principien der Naturforschung.

Anmerkung.

Da der Idealismus Anlass zur Erneuerung des Spinozismus gegeben hat, so ist er dadurch selbst dergestalt verdunkelt, und aus seinem frühern Zusammenhange herausgehoben worden, dass eine kurze Erinnerung an den Unterschied zwischen Kant's und Fichte's idealistischen Ansichten hier nicht überflüssig sein wird; zudem da wohl gar Verwechselungen der Ideenlehre, (theils der praktischen, theils der platonischen Ideen) mit dem

* Metaphysik I, §. 98, und II, §. 305 u. s. w.

Idealismus vorkommen, die freilich nur von den Worten herrühren.

Nach Kant sollten die Formen der Erfahrung von der eignen Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens abhängen. Deshalb sprach er von einem „transscendentalen Idealismus," welcher auf die alte Kosmologie angewendet, Schwierigkeiten löse, die aus der Verwechselung blosser Vorstellungen mit Dingen an sich entstanden seien. Hierin lag etwas Wahres. Die meisten Menschen sind gewöhnt, das Ausgedehnte als solches für real, und blosse Bewegungen schon für ein wirkliches Geschehen in den Dingen selbst zu halten. So lange nun Jemand nicht geübt ist, sein Zusammenfassen der Dinge von den Dingen selbst zu unterscheiden, so lange er nicht begreift, dass die Formen der Zusammenfassung (Gestalt und Bewegung) blosse Formen für das Vorstellen sind, läuft er Gefahr, sich in metaphysischen Fragen zu verwickeln, selbst dann, wenn er die Metaphysik nicht einmal dem Namen nach kennt. Hätte man behutsam genug Wahres und Falsches in der kantischen Lehre gesondert, so wäre der uneigentlich sogenannte Idealismus Kant's niemals in den eigentlichen Idealismus, d. h. in die Meinung, alles Reale sei nur Vorstellung, übergegangen. Zu dieser Uebertreibung aber kam Fichte, indem er einer schwachen Stelle der kantischen Lehre Consequenzen aufzwang, zu denen sie gar nicht bestimmt, wiewohl auch nicht dagegen geschützt war. Hiemit war die Philosophie von der Bahn gründlicher Untersuchung abgelenkt. Man verwechselte vorgebliche Triebe des Ich, zum wahren Selbstbewusstsein zu gelangen, mit den Foderungen, bei welchen praktische Ideen zum Grunde liegen; und eine Art von Naturgeschichte, nach welcher höchstens Erwartungen dessen, was geschehen *werde*, sich richten könnten, trat an die Stelle der Bestimmung dessen, was sein *soll*. Naturgesetze und Sittengesetze geriethen in Verwirrung. Die an sich schon grosse Schwierigkeit, den wirklichen Gang der Ereignisse richtig zu beobachten, und daneben die Begriffe von dem was geschehen sollte, scharf auszubilden; alsdann Eins mit dem Andern zu vergleichen, und hieraus endlich auf das zu schliessen, was in gegebenen Fällen zugleich ausführbar und pflichtmässig sei: diese Schwierigkeit wurde noch schwerer durch jene Verwirrung; und überdies ging der Gewinn verloren, welchen der kan-

tische transscendentale Idealismus der Metaphysik hätte bringen können. Uebrigens hätte Kant das Wort Idealismus sicher nicht gebraucht, wenn er nicht selbst schon die richtige Bestimmung seiner Gedanken verfehlt hätte. Formen der Zusammenfassung sind keine Prädicate des Realen; aber das Reale hört darum nicht auf real zu sein, weil der Vorstellende es in die Form des zusammenfassenden Vorstellens (gleichviel ob des Anschauens oder des Denkens) bringt. Der Denker soll nur besonnen genug sein, um in seinen eignen Gedanken dasjenige, was er dem Gegenstande beilegt, zu unterscheiden von dem andern, was bloss auf sein zusammenfassendes oder entgegensetzendes Vorstellen passt. Diese Besonnenheit mangelt allemal da, wo Bestimmungen des Räumlichen und Zeitlichen für Beschaffenheiten des Realen als solchen gehalten werden.

§. 205.

Setzt man die eben erwählten falschen Meinungen bei Seite, um so günstig als möglich für Fichte dasjenige aus seinem Weltplan herauszufinden, was er Wahres konnte sagen wollen, und etwa durch jene theoretischen Irrthümer verleitet, im Ausdrucke verfehlte: so löst sich jener Weltplan in die praktischen Ideen, und in die Forderungen der sittlichen Ausbildung, nebst einigen sehr bekannten historischen Reflexionen auf.

Es ist schöner für Viele zu wirken, als für Wenige; — nach der Idee der Vollkommenheit. Steht aber auch dem Individuum nur ein engerer Wirkungskreis zu Gebote, so ist es doch schöner, für Andre zu wirken, als für sich selbst; — nach der Idee des Wohlwollens.

Kann auch dies nicht sein: so ist mindestens zu verhüten, dass nicht die *an sich schuldlose* Sorge für die eigne Person *übergehe* ins Sittlich-Hässliche. Dies geschieht erstlich, wenn Jemand seine Rechte ursprünglich als Güter betrachtet, anstatt als Zugeständnisse Andrer, die nicht einmal unbedingt zu nehmen sind (§. 64, 79 u. s. f.); — gegen die Idee des Rechts. Es geschieht zweitens, wenn Jemand mehr von Andern fodert als er ihnen vergilt; — gegen die Idee der Billigkeit. Es kann ausserdem auf mancherlei Weise geschehen in Folge von Begierden und Gewöhnungen, die in Laster übergingen; in dieser Hinsicht aber ist keine vollständige Aufzählung der einzelnen Fälle möglich; eben so wenig als hier nöthig sein wird, noch die einzelnen Puncte aufzuzählen, welche aus näher bestimmten

Anwendungen der praktischen Ideen, und insbesondere aus den gesellschaftlichen Ideen entspringen.

Fasst man, nach dieser Vorerinnerung, die sämmtlichen Ideen, wie sich's gebührt, in die Idee der innern Freiheit zusammen: so lässt sich nun fragen, ob wohl diese an sich unzeitliche Idee erlaube, als Zielpunct eines zeitlichen Fortschritts dargestellt zu werden; und zwar unter den allgemeinsten Bedingungen des menschlichen Lebens? Der Anfangspunct lässt sich für diese Aufgabe zwar nicht zeitlich veststellen, aber doch in sofern bestimmen, dass schon in der menschlichen Persönlichkeit theils das Wollen als ein Gegebenes muss angesehen werden, theils auch das innere Wissen um dies Wollen, verbunden mit der *Fähigkeit, das innere Bild des Wollens lobend und tadelnd zu beurtheilen.* Wie aber soll sich nun der Anfangspunct vom Zielpuncte unterscheiden? Der Unterschied kann theils im Wissen und Beurtheilen gesucht werden, theils im Wollen. Liegt er in jenem: so ist entweder das Wissen noch unvollständig, — dann muss es an der *Gelegenheit* gefehlt haben, denn die *Fähigkeit* war vorausgesetzt; — oder das Wissen ist der Form nach noch nicht reif, d. h. es klebt noch an Einzelnheiten, es hat noch keine systematische Regelmässigkeit gewonnen. Sucht man dagegen jenen Unterschied im Wollen: so ist Anfangs das Wollen noch ungehorsam gegen die Einsicht, und der Gehorsam findet sich am Ende.

Nähme man ferner den ungehorsamen Willen gleich für den Anfang der Zeitreihe, so fiele wenigstens die Gelegenheit des Tadels schon in den Anfangspunct. Je unvollständiger dagegen das anfängliche Wissen gedacht werden soll, desto weniger tadelhaft muss damals der Wille gewesen sein. Diejenigen also, welche die Zeitreihe mit ihren Blicken soweit als möglich rückwärts verfolgen wollen, beginnen am liebsten mit einem Stande der Unschuld; freilich möchten sie Mühe haben anzugeben, was denn wohl eigentlich damals der Mensch gewollt habe? Vermuthlich war er am unschuldigsten und zugleich am unwissendsten, wenn er noch gar nichts wollte; am sichersten, wenn er noch gar nicht da war.

Im Verlauf der Zeit mögen nun die Anlässe des Wollens allmälig kommen, so kommt *alsdann* auch Gelegenheit des Wissens und hiemit des Tadels. Denkt man gesellige Reibungen hinzu, so unterwirft der Stärkere den Schwächeren; und

nachdem die Kräfte ins Gleichgewicht getreten, d. h. zur Ruhe* gekommen sind, entsteht eine Zeit des gleichförmigen Gehorchens, also eine Gewöhnung an Regelmässigkeit, während die Regeln selbst mit den Ideen noch wenig oder nichts gemein haben. Fichte's zweite Epoche.

Es kommt die dritte, denn die falschen Regeln haben keinen Bestand; der Druck wird abgeworfen, ehe das Rechte zur Regel geworden ist.

Soll eine vierte kommen, so mag es wohl nöthig sein, dass einige strafende Redner auftreten; man sieht aber nicht, dass diese gerade von einem Normalvolk, von erdgebornen Wilden, und von der menschlichen Gattung reden müssten; denn die bisher beschriebene Zeitreihe kann lang oder kurz, früher oder später, für Viele oder für Wenige, einmal oder vielmal, unter den verschiedensten Umständen ablaufen; und das Vorstehende ist weit entfernt, eine Kenntniss des Weltplans darzubieten, obgleich sich nun von selbst versteht, (was keiner weitern Ausführung bedarf,) dass für volle innere Freiheit noch vollständiges und systematisches Wissen, mindestens der praktischen Ideen, und der Gehorsam des pflichtmässigen Willens allmälig hinzukommen müssen.

§. 206.

Was würde die Moral gewinnen, wenn wir den Weltplan wüssten? Die Moral ist theils Tugendlehre theils Pflichtenlehre; die Frage kann also auf Gesinnungen und auf Handlungen bezogen werden.

Letztere Beziehung liegt am nächsten. Denn die Handlungen treffen in die Zeitreihe des Plans. Niemand aber handelt, wo sein Handeln entweder als fruchtlos oder als überflüssig im voraus erkannt wird.

Zum Handeln gehört das Voraussehen wahrscheinlicher Folgen, die *ausbleiben* würden, wofern das Handeln unterbliebe.* So gern man sich einem grossen Plane anschliesst, zu welchem mitzuwirken möglich ist: so gewiss müssen die Folgen *nahe* genug liegen, um vermüthet zu werden; und *von uns abhängen*, damit wir nicht unthätige Zuschauer bleiben. Mit der Allmacht wird Niemand wetteifern.

* Man vergleiche §. 145.

Deshalb überlässt man der Vorsehung, für die Gattung zu sorgen; aber man handelt im amtlichen und häuslichen Kreise.

Anders verhält es sich mit den Gesinnungen. Der Muth der Tugend würde zu Boden gedrückt werden, wenn sie an eine Wahrscheinlichkeit stiesse, der Weltplan sei ihr entgegen. Und hier müssen wir uns erinnern, dass es des Menschen Loos ist, weit mehr leidend zu beobachten, als thätig einzugreifen; besonders wenn wir über den Kreis hinaus schauen, in welchem wir handeln können. Contemplation über die Gattung passt für Zustände der Ruhe; aber die Ruhe wäre ein Leiden, wenn ihr der religiöse Glaube fehlte.

Dieser Glaube verlangt jedoch keinen Weltplan zu wissen, in dem Sinne, als ob ein solcher erst müsste in bestimmten Umrissen vorgelegt werden, damit man sich entschliesse auf ihn einzugehen. Man weiss ohnehin, dass man Zeit, Ort, Gelegenheit zum Handeln nicht wählen konnte; daher verlangt man schon nicht mehr, bestimmt zu wissen, wie Eins ins Andre eingreife; es genügt, nur überhaupt das Zusammentreffen aller moralischen Wirksamkeit und eine Beschleunigung dessen, was überhaupt geschehen soll, (deren Gegentheil dio Verzögerung sein würde,) annehmen zu dürfen.

Aber wichtig ist es für den Glauben, die Menschheit nicht im allgemeinen als versunken zu betrachten, sondern ihr ein beständiges Fortschreiten, von jeher, welches wenigstens die Rückschritte übertreffe, beilegen zu dürfen. Die Zusammenfassung der *Vergangenheit* mit der Zukunft würde ein trauriges Ganzes geben, wenn diese bloss bestimmt wäre, wieder herzustellen, was jene früher verdorben hätte. Das Princip des Plans würde auf solche Weise wenig geeignet sein, Trost und Zuversicht zu gewähren. Daher mag man wohl zusehen, ob es nöthig ist, einem so trüben Gedanken nachzuhängen, der aus ungemessener Unzufriedenheit mit der Gegenwart nur zu leicht entspringt, sobald gefragt wird, *wie* eine solche Gegenwart habe entstehen können?

§. 207.

Vor Allem ist zu bedenken, dass der Wille der Menschen eben so wohl aufgeregt als zurückgedrängt werden musste, wenn sittliche Bildung möglich sein sollte.

Spielraum für das Handeln, und mannigfaltiger Anlass dazu, muss erst da sein, oder es kommt gar kein Wille zu Stande.

Blosses Begehren, vollends blosses Wünschen, ist noch kein Wille. Man entschliesst sich erst, wenn durch öfteres gelingendes Handeln die veste Meinung entstanden ist, das Begehrte sei erreichbar. Die Anlage der Menschheit, vielfach begabt wie sie ist, wäre unentwickelt geblieben, hätte der Mensch nicht vermocht sie zu äussern, und an seinen Werken zu *sehen* was er vermochte. Falsche Richtungen des Willens waren dabei im allgemeinen nicht zu vermeiden, und es darf nicht Anstoss erregen, dass sie zugelassen wurden.

Aber eben so nothwendig war und bleibt, dass der angeregte Wille vielfach wieder gebrochen wurde. Nicht leicht wird der Mensch der Zuschauer seines eignen Wollens; am wenigsten leicht der *unparteiische* Zuschauer. Er musste es werden; sonst kam das ästhetische Urtheil über den Willen nur schwach, und das moralische gar nicht zu Stande. Ein ungebundener Wille aber hört nicht von selbst auf, lässt der Contemplation nicht von selbst Zeit; ja selbst wenn er gebrochen wird, ist die Reue viel früher das Bereuen von Klugheitsfehlern, als sittliche Einkehr in sich selbst.

Von hier ausgehend, würde man nun zuvörderst wiederum die pädagogischen, also auch psychologischen Bedingungen der sittlichen Bildung aufsuchen müssen (§. 169), um mit diesen theils das historisch Bekannte über den bisherigen Gang der Menschenbildung zu vergleichen, theils damit dasjenige zu verknüpfen, was Geographie und Geologie darbieten können; wenn es überall möglich wäre, vom irdischen Standpuncte aus zu einer nur irgend deutlichen Erkenntniss des Weltplans zu gelangen.

§. 208.

Allein das Erste, woran man stösst, ist die Stabilität der Lebensweise bei vielen Völkern des Orients, und selbst in Europa die unzählbare Menge von Individuen, deren Dasein ohne irgend bemerkbare weitere Folgen dahin fliesst. Diese gehn für einen auf der Erde auszuführenden Plan, so fern man den Zielpunct in eine weit entlegene Zukunft setzt, verloren; und es bleibt in Ansehung der Individuen nichts übrig, als die Aussicht auf ein Leben nach dem Tode unter völlig unbekannten Verhältnissen, wenn das Mangelhafte ihres sittlichen Daseins soll ergänzt werden. Nicht einmal scheinbar wird durch sie die Ansicht bestätigt, als hätte die Vorsehung ihr

irdisches Dasein für den Zweck der Gattung bestimmt; und man müsste sie, (wie es wohl hie und da sichtbar wird,) als völlig gleichgültige Naturproducte geringschätzen, wenn die ursprüngliche Werthbestimmung des geistigen Lebens ausschliessend oder auch nur vorzugsweise an einen Weltplan geknüpft wäre. Fiele unglücklicherweise ihnen selbst so etwas ein: so wären sie von aller sittlichen Leistung verlassen und entbunden; und dies erinnert nur zu sehr an die Lehre von einem Staate, den bloss äussere Triebfedern zusammenhalten würden, und worin der gute Wille überflüssig wäre (§. 54 und 151).

Selbst die an sich zulässige Meinung, das Leben und Handeln der Individuen könne doch einen verborgenen Zusammenhang mit dem Weltplan haben, wird verwerflich in praktischen Anwendungen. Nach verborgenen, ihm selbst unbekannten Motiven kann der Mensch nicht handeln; vollends aber die Benutzung des Bösen zum Guten, die man in dieselbe Verborgenheit hineindeuten würde, gäbe denen, welche in der Beförderung des Weltplans ihren Werth suchten, gleiche Ermunterung zum Bösen wie zum Guten.* Solche Folgen kommen heraus, wenn man in die praktischen Principien, welche für sich veststehn, die Teleologie einmengt, die als reine Contemplation, nicht aber als Erkenntnissprincip, bei der Naturforschung bleiben muss.

§. 209.

Noch andre Schwierigkeiten zeigen sich, wenn man die Beschaffenheit des Erdkörpers in Betracht zieht. Die Oberfläche desselben ist eine geschlossene Kugelfläche; mit verschiedenen Klimaten, Menschenrassen und Naturproducten. Versetzt man sich über Millionen und Billionen von Jahren hinaus: so verliert man bei vollständiger grösst-möglicher Bevölkerung des ganzen Erdbodens das Hülfsmittel der Auswanderungen aus den Augen, was jetzt gerade so häufig von einer allzugedrängten oder unzufriedenen Bevölkerung pflegt benutzt zu werden. Man fragt sich, woher die Metalle, die Steinkohlen kommen sollen, wenn einst die Fundgruben erschöpft sind? Man sieht voraus, dass bei der Ungunst mancher Klimate die verschiedenen Menschenrassen, die schon jetzt so

* Man vergleiche §. 40.

grosse Reibungen mit sich bringen, niemals zu gleicher Geistesbildung gelangen können; dass also das Menschengeschlecht, nachdem Alles vollgedrängt ist, alle Küsten in Berührung gekommen, alle Strassen und Bahnen befahren sind, stets eine sehr ungleiche Gesellschaft bilden wird, worin der Schwächere neben den Stärkeren und Klügeren gestellt ist.

Andre Planeten sind durch ihre Kugelform und durch die nothwendige Verschiedenheit ihrer Klimate, so fern dieselben von der Stellung gegen die Sonne abhängen, in gleichem Falle.

So thöricht es nun wäre, hieraus eine Art von Verlegenheit für die Pläne der Vorsehung ableiten zu wollen: so deutlich erinnert das Gesagte an die Kurzsichtigkeit derjenigen, welche in den Weltplan am weitesten hineinzuschauen meinten. Das Bekenntniss der Unwissenheit ist hier eben so nothwendig, als die sorgfältigste Verhütung aller Einbildungen, wodurch die Moral sammt der Rechtslehre auf unsichere Stützen würde gestellt werden.

§. 210.

Beschränkt man sich auf die Zeit, in welcher jede zu sehr verdichtete Bevölkerung noch Raum zum Aussenden des Ueberflusses, die Erde noch hinreichenden Vorrath an Fossilien, aber auch die Ungleichheit der Anlage und Bildung ihre bekannten Folgen hat: so kann man mit ziemlicher Sicherheit auch noch verschiedene Staaten und Staatsformen, verschiedene Kirchen und Glaubensformen neben einander voraussetzen; so sehr auch die allgemeine gegenseitige Nachahmung Alles auf Einen Ton zu stimmen sucht. Freilich wird die gebildete Klasse immer homogener werden; aber sie ruhet überall auf Unterlagen; die nicht gleichartig werden können. Und die höheren Geister, welche produciren wo andre nachahmen, lassen sich nur in so weit vereinigen, als das Band der strengen Wissenschaften ihnen eine gleichförmige Nöthigung auferlegt.

Zeigt nun schon die Vergangenheit, dass in einem Volke der Monotheismus, in einem andern Wissenschaft und Kunst, in einem dritten das förmliche Recht, in einem vierten die vorzügliche Achtung für das weibliche Geschlecht und hiemit die Gründung eines edlern Familienlebens ein eigenthümliches Gedeihen hatte; dass auch späterhin Verschiedenes an verschiedenen Orten hervortrat, um noch später in den allgemeinen Vorrath zusammen zu fliessen, von welchem der

Spruch gilt: prüfet Alles und behaltet das Beste: so hat man nicht Ursache an einen solchen Plan zu denken, welcher die Vergangenheit als eine Zeit des Herabsinkens, und irgend eine Zukunft als eine Periode der Wiederherstellung bezeichnen könnte. Solche Ansichten mochten passend scheinen, so lange man das Mittelalter *bloss* als die Zeit der Barbarei, die neuere Wissenschaft und Kunst *bloss* als eine Wiederholung der alten darstellte. Ist das Eine und das Andre falsch: so müssen die Meinungen von einem wiederherstellenden Weltplane als verspätet zurückgewiesen werden. Wären sie früher gekommen, so hätten sie eher einigen Schein behaupten können. Diejenige Zukunft, in welche wir hinauszuschauen allenfalls glauben können, ist in so fern lang genug, als das Mittelalter, und besonders solche Jahrhunderte, welche am meisten des Herabsinkens beschuldigt werden, nicht auf immer den *mittlern* Theil der Geschichte bilden, sondern mehr in den Hintergrund der Vergangenheit zurücktreten werden. Das nun lässt sich voraussehen, dass mit der Zeit, wie der Standpunct der Historiker sich verändert, auch das Bild der alsdann verflossenen gesammten Reihe von Begebenheiten einen andern Eindruck machen wird. Mag auch jede Zukunft, sobald sie als Gegenwart in die Reihe tritt, ihre eigenthümliche Unzufriedenheit mit sich bringen: so ist doch nicht zu erwarten, dass jede neue Unzufriedenheit es so leicht finden werde wie jetzt, den Weltplan als langsame Annäherung an ein verlorenes goldenes Zeitalter darzustellen. Es wird sich mehr und mehr finden, dass der Fortgang in gewisser Hinsicht sich immer ähnlich bleibt; nämlich durch allmäliges Verknüpfen dessen, was anfänglich getrennt hervorwuchs, und durch Gewinn an Stärke des Bessern, je mehr die Verknüpfung ihm die Kraft giebt, das Schlechtere von sich abzusondern und in Vergessenheit zu bringen, nachdem dies als das Schlechtere war erkannt worden.

Aber es gebührt sich schon jetzt, Täuschungen zu vermeiden, für die es keine bessere Entschuldigung giebt, als die sehr ungenügende, die allenfalls mag hergenommen werden von unserer Stellung gegen das, was wir *jetzt* Vergangenheit nennen.

§. 211.

Das heraklitische Feuer, *ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ*, stellt auch einen in sich zurücklaufenden Weltplan dar;

Zerstörung, wodurch sich die alte Feuerwüste erneuert. Ausschmückung durch einige geologische Meinungen wäre leicht. Wo die Ueberreste tropischer Thiere und Pflanzen gefunden werden, da war es ehedem heiss; jetzt verbirgt die Erde, oberflächlich erkaltet, aber in der Tiefe wärmer, ihr Feuer im Innern; irgend einmal kann es wieder hervorbrechen. Vom Feuer zum Bösen ist nur ein kleiner Schritt. Nur etwas melancholische Laune, und neben jener Unzufriedenheit mit den Menschen noch eine andre Art oder Richtung der Unzufriedenheit, nämlich mit der körperlichen Natur: so wird der *alte* Weltplan sich wiederherstellen; man wird anstatt der Unschuld und der Rechtfertigung das Böse hinten und vorn haben, in der Mitte aber, statt der vollendeten Sündhaftigkeit, die Tugend. Es wird leicht sein, die Mitte in eine schon längst verflossene Zeit zu verlegen; dazu ist nur nöthig, den Blick in die Vergangenheit etwas weiter auszudehnen. Dann sind wir jetzt in einem hoffnungslosen Versinken begriffen. Man wird aus diesem umgekehrten Weltplan soviel lernen, wie aus dem vorigen, nämlich unmittelbar Nichts, mittelbar aber Vorsicht gegen Meinungen ohne hinreichende Gründe; durch die man lediglich Verstimmung des Gemüths bewirken kann.

§. 212.

Sed inhaeret in mentibus quasi saeculorum quoddam augurium futurorum: idque in maximis ingeniis altissimisque animis et exsistit maxime et apparet facillime. Quo quidem demto, quis esset tam amens, qui semper in laboribus et periculis viveret? * Und gewiss bleibt noch immer nach aller Zurückweisung grundloser Weltpläne, nicht bloss das Bedürfniss, sondern auch die Befugniss, den Blick in eine unbestimmte Zukunft hinaus zu erweitern. Alles ladet dazu ein, was sich der Mensch als möglichen Erfolg seiner edlern Bestrebungen denken kann; Alles fodert dazu auf, was Andre, was der Staat, was die Menschheit Grosses und Schönes zu Stande gebracht haben. Es kommt nur darauf an, dass man hier, wie in jeder andern Ueberlegung, vesten Boden unter sich habe, und grillenhafte Missdeutungen vermeide. Nicht klein soll der Mensch in seinen eignen Augen erscheinen; nicht bedeutungslos sein Thun oder Lassen. Nur

* *Cicero, tusc. qu.* I, 15.

aus grossen Erwartungen erfolgen grosse Anstrengungen; aber auch nur begründete Erwartungen vermögen auf lange Zeit und vollends bei wechselnden Umständen den Muth anhaltend zu tragen, und nach jeder nöthigen Erholung zu erneuern.

Was oben (§. 170—179 und §. 186—189) über Politik und Pädagogik gesagt worden, das würde alle Bedeutung verlieren, wenn die Zukunft unsern Blicken dergestalt verschlossen wäre, dass sich der Mensch um desto klüger nennen dürfte, je mehr seine Gedanken und Sorgen auf die nächste Gegenwart beschränkt würden. Vielmehr muss gerade gegen so kleinliche Sorgen die grosse Menge der Menschen noch mehr gewarnt werden, als man die ausgezeichnetern Köpfe gegen die Ueberspannung der Weltpläne zu warnen hat. Eine veste Grenze zwischen dem Zuviel und Zuwenig giebt es nicht; die Anpreisung einer richtigen Mitte wäre ein leeres Wort; wie weit aber aus gegebenen Thatsachen, im Interesse der praktischen Ideen, mit Wahrscheinlichkeit auf ein Künftiges kann geschlossen werden, so weit und nicht weiter muss der Gedanke und die Sorge wegen der Zukunft sich ausdehnen; alsdann wird danach die Energie des Handelns, unter Voraussetzung der rechtlichen und sittlichen Gesinnung, sich von selbst bestimmen.

§. 213.

Gesetzt, ein Sittenlehrer besitze wirklich einen richtigen Vorblick für eine weit ausgedehnte Zukunft, und (wie sich unter solcher Voraussetzung von selbst versteht) auch hinreichende Kenntniss der Vergangenheit und der Gegenwart in Folge gründlicher historischer Studien: so wird es allerdings verdienstlich sein, den Zeitgenossen einen Spiegel vorzuhalten, in welchem sie erkennen mögen, was sie sind, was sie haben, was ihnen mangelt. „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" wird nach Fichte's Vorgange noch manche Zukunft darbringen.

Eine Vorbereitung dazu wird sein, dass man erst das Allgemeine überdenke, was von jedem gebildeten Zeitalter zu sagen ist. Auf solchen Hintergrund wird das Gemälde der jedesmaligen Gegenwart müssen aufgetragen werden. Um aber das Allgemeine zu finden, so fern es das Sittliche betrifft, wird die nämliche Reihenfolge der Betrachtung anzuwenden sein, deren oben schon in Bezug auf Politik und Pädagogik gedacht wurde.

Jedes gebildete Zeitalter leidet zugleich an Fehlern der Roh-

heit und der Verkünstelung; denn niemals sind Alle gebildet, und schwerlich bleibt Bildung frei von Uebertreibung. Mit der Rohheit hängen falsche Richtungen des Willens um desto gewisser zusammen, da mit der Gütermasse der Wohlhabenden allemal die Lüsternheit der Entbehrenden wächst, und von grossen Städten ein zahlreicher Pöbel schwer zu trennen ist. Was aber die Verkünstelung anlangt, so gehört zu ihr der falsche Geschmack, der Unächtes dem Aechten, Glänzendes dem Würdigen, Stechendes dem Gewöhnlichen vorzieht, um Abwechselung zu haben; und dies passt auf die sittlichen Gegenstände gerade darum, weil ihnen die ästhetische Beurtheilung zum Grunde liegt. In Folge der Rohheit und des falschen Geschmacks kommen nun unrichtige Maximen; von denen hier als Beispiel schon die einzige genügen kann: man müsse zuweilen Krieg haben, um der Verweichlichung zu entgehn, und um sich gegen andre Völker in Respect zu setzen. Denn eine solche Maxime will auf unrechtem Wege erzielen, was durch ganz andre Maassregeln sollte gewonnen sein. Das Uebel wächst durch falsche Systeme, in denen sich die Maximen gleichsam verdichten. Dahin gehört unstreitig alle falsche Philosophie, sobald sie mehr wirkt als blosse Aufregung des Nachdenkens, denn im letztern Falle wirkt sie wohlthätig, wo sie Reactionen hervorruft. Ob die vereinigten Maximen auch zur Anwendung kommen? ist am Ende noch um desto mehr fraglich, weil consequentes Verfahren nach genau bestimmten Systemen immer schwer ist, daher weit mehr nach vereinzelten Maximen, als systematisch pflegt gehandelt zu werden. Man braucht nur an die gewöhnliche weite Trennung der Politik von der Pädagogik — oder gar an die falsche Unterordnung der zweiten unter die erste zu denken, während beide, gleichmässig auf der Moral (mit Inbegriff der Rechtslehre) beruhend auch gleichmässig neben einander zur praktischen Anwendung gelangen sollten.

Wird nun ein gegenwärtiges Zeitalter geschildert, so müssen die angegebenen Fächer mit den hervorstechenden Zügen, welche sich beobachten und *bewähren* lassen, ausgefüllt werden; alsdann aber wird man den Redner leicht entschuldigen, wenn er beim Ausmalen der wahrscheinlichen Zukunft sich einige Hyperbeln erlaubt. Denn er ist nicht Prophet, und das Zukünftige lässt sich noch nicht beobachten.

§. 214.

Um nun einen richtigen Blick für die Zukunft zu gewinnen, muss man sich hüten, nicht Alles, was einen Werth hat, als in einer und der nämlichen gleichförmigen Bewegung begriffen sich vorzustellen. Das öffentliche Recht und das Criminalrecht verändern sich schneller als das Privatrecht; die Staaten können grosse Veränderungen erleiden, die auf die Kirche einen verhältnissmässig geringen Einfluss haben; die Wissenschaften können sich verbreiten, oder auf einen engern Kreis beschränken, ohne darum innerlich viel zu verlieren oder zu gewinnen, und umgekehrt. Gegenseitiger Einfluss ist hiemit nicht geleugnet, aber wie gross er sei, das bedarf für jeden bestimmten Gegenstand einer besondern Untersuchung. Manches muss sich gegenseitig im Gleichgewichte halten, was einzeln genommen ein grosses Uebel sein würde; so muss vieles Irrige in Meinungen und in Wissenschaften von der Staatsgewalt wie ein Gleichgültiges behandelt werden, ohne Gunst und ohne Druck, weil es nur auf diese Weise eine ihm angemessene Gegegenwirkung erwecken kann, durch welche es am sichersten verschwindet. Symptomatische Curen sind hier, wie in der Medicin, wenn die Ursache der Uebel und die Zusammenwirkung der Umstände nicht zuvor untersucht wurde, oftmals Missgriffe.

§. 215.

Kenntnisse dieser Art, so praktisch sie sind, lassen sich doch nicht aus den eigenthümlichen Principien der praktischen Philosophie entwickeln; denn es kommt hier nicht auf Urtheile des ursprünglichen Beifalls oder Missfallens, auch nicht auf solche Erfahrungsgegenstände an, die man als allgemein bekannt voraussetzen dürfte, um jene Urtheile darauf anzuwenden. Man sucht die Kenntnisse der in näherer oder entfernterer Zukunft zu erwartenden, und daher im voraus zu berücksichtigenden Erfolge gewöhnlich in der Politik; allein auch dort können sie nur aus Erfahrung, Geschichte, und Zeugnissen vieler kundigen Männer aller Art, allmälig gesammelt und soviel möglich verknüpft werden.

Vieles davon wird durch Psychologie einerseits, durch Naturforschnng andererseits, mehr und mehr begreiflich werden. Stets aber muss Berichtigung durch neue Erfahrung und Beobachtung vorbehalten bleiben; und doch wird Ungewissheit

über dem Zweckmässigen immerdar schweben, und das menschliche Handeln wird sich nach Wahrscheinlichkeiten in mannigfaltiger Abstufung richten müssen.

Mit diesem unvermeidlichen Empirismus hängt eine Gefahr zusammen, welche vermieden werden kann und soll. Obgleich die Erfolge unsicher bleiben, und der Unbehutsame sich leicht dem Gesammteindrucke der Unsicherheit desto mehr hingiebt, je mehr er sich ins praktische Leben vertieft, und je öfter die Erfahrung seine vorgefassten Gedanken berichtigt: so weiss doch der, welchem einmal die Grundbegriffe der Tugend klar wurden, sich davor zu hüten, dass nicht etwan auch diese vor seinen Augen zu schwanken scheinen. Denn die Gefahr liegt nur darin, dass die menschlichen Handlungen nach dem Erfolge pflegen beurtheilt zu werden, der jedoch selbst von der Klugheit, welche in den Absichten liegen mochte, nur eine zweideutige, und häufig bloss scheinbare Probe liefert. Mischt sich nun vollends eine solche Beurtheilung lobend und tadelnd in das Urtheil über den Willen selbst, so verliert dies letztere seine Bestimmtheit und Sicherheit. Jene von letztern gesondert zu halten, ist eben die allgemeinste Sorge der praktischen Philosophie.

Kant und Fichte besitzen gemeinschaftlich den Ruhm, mit Nachdruck den praktischen Empirismus bestritten zu haben. Da aber Einer wie der Andre dem Herkommen huldigend eine Rechtslehre und eine Pflichtenlehre neben einander stellte: so konnte durch Beide noch immer nicht die Wissenschaft zu ihrer richtigen Form gelangen, so leicht dies auch schon längst zuvor gewesen wäre, wenn man verstanden hätte, ohne Fatalismus und ohne Freiheitslehre das zu benutzen, was in alter Zeit Platon, in neuerer Zeit Hugo Grotius vortrefflich vorgearbeitet hatten.

Platon hatte für die Sittenlehre das ästhetische Urtheil geweckt; und die Idee der innern Freiheit im vierten Buche seiner Republik richtig bestimmt. Zwar nicht vom Aristoteles, aber wohl bei den Stoikern wurde, von einigen wenigstens, seine Vorarbeit gehörig benutzt: man sieht in Cicero's erstem Buche *de officiis* die Spuren der andern praktischen Ideen, durch welche die zuerst gefundene Idee musste ergänzt werden.* Hätte man das Werk des Grotius eben so gut benutzt,

* Kurze Encyclopädie d. Philos. im fünften Capitel.

so würden auch seine Anfänge sich ergänzt haben; und das nämliche Ganze wäre von zweien verschiedenen Puncten ausgehend gefunden worden. Nichts war leichter, als nach Anleitung des Capitels *de poenis* (und mancher andern Stellen) die Idee der Billigkeit von der des Rechts abzuscheiden; den Unterschied der Güte vom Recht kennt jeder; die Idee der Vollkommenheit schwebt allen Moralisten vor, wenn auch nicht in gehöriger Sonderung der Grössen von den qualitativen Bestimmungen; doch diese Abstraction ist so leicht, dass man jedem Denker zumuthen kann, sie von selbst zu finden. Allein in einem Zeitalter, worin sogar die ganze Sittenlehre als Glückseligkeitslehre betrachtet, mithin diejenigen Motive des Willens, die von der Wahrscheinlichkeit der Erfolge ausgehn, mit den sittlichen Bestimmungen verwechselt wurden, — mussten wohl die Rechte als Güter, die Jemand *habe*, erscheinen; so empfahl sich das Naturrecht, aber der Geist des Grotius wich von ihm. Doch nicht umsonst redete Kant von Maximen, wenn schon späterhin die Pläne sich den Maximen vordrängten; nicht umsonst hat er die Güterlehre zurückgewiesen; und es steht noch nicht schlimm mit einer Wissenschaft, so lange ihre grössten Fehler sich auf Einseitigkeiten zurückführen lassen.

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.



